ADAM SCHAFF

ISTORIE ȘI ADEVĂR

Prefață:
ALEXANDRU BOBOC

Traducere din limba germană:
ALEXANDRU BOBOC și ION MIHĂILESCU

1982

EDITURA POLITICĂ
BUCUREȘTI

Coperta: VALENTINA BOROŞ

ADAM SCHAFF
GESCHICHTE UND WAHRHEIT

Einband Franz Stadlmann 1970 by Europa Verlag Wien
Printed in Austria Druck Thalia, Wien 16

CUVÎNT ÎNAINTE LA EDIŢIA ÎN LIMBA ROMÂNĂ

Cititorul român ia cunoştinţă de ISTORIE ŞI ADEVĂR *după circa cincisprezece ani de la prima ei ediţie în limba originalului. În mod logic se pune problema dacă nu ar trebui să „modernizăm" şi să remaniem textul, să completăm literatura în temă prin analiza lucrărilor apărute între timp. Totuşi, eu m-am decis să ofer cititorului un text fără retuşări, şi aceasta din mai multe raţiuni, despre care voi vorbi aici.*

Cartea are legătură cu cel puţin trei discipline limitrofe : teoria istoriei, teoria cunoaşterii şi metodologia. Aceasta a fost dealtfel prima idee care m-a ghidat, fiind vorba de o lucrare prin excelenţă teoretică, ceea ce o apără de atacurile timpului. A adăuga cîteva pagini consacrate mai multor cărţi noi ar spori fără doar şi poate „bagajul" ei ştiinţific, însă nu ar modifica cu nimic cursul expunerii. Natural, după trecerea unui anumit timp şi ca rezultat al unor reflecţii noi, autorul poate să şi modifice poziţia teoretică. Într-un asemenea caz, el ar trebui totuşi să renunţe la reeditarea lucrării sale, să-şi dea seama că nici o retuşare „modernizatoare" nu l-ar putea autoriza în acest sens. În cazul de faţă însă lucrurile se prezintă cu totul altfel : nu numai că nu mi-am modificat concepţia asu-

pra subiectului, dar sînt tot mai ferm convins de justețea ei. Astăzi, probabil, aș scrie această carte cu totul altfel, însă fără a schimba nimic în această concepție. Tocmai de aceea o supun liniștit judecății cititorului român.

Despre ce concepție este vorba înainte de toate?

În esență, e vorba de o încercare de a integra factorul subiectiv în procesul cunoașterii obiective. După părerea mea, avem de-a face aici cu un concept extrem de important și de prețios al teoriei marxiste a cunoașterii, concept prea adesea, din păcate, subestimat, ceea ce antrenează deformări atît de ordin subiectiv cît și de ordin obiectiv. Tocmai de aceea, în studiile mele privind diverse domenii ale filosofiei, am făcut eforturi îndelungate de a exprima mai bine acest adevăr. Aici el privește teoria istoriei.

Această teză generală își află reflectarea în cartea mea în două idei principale, care aș vrea să reiasă cît se poate de clar.

În conformitate cu prima idee, istoria ca disciplină științifică trebuie să tindă să comunice adevărul obiectiv asupra procesului istoric. Din această cauză ea nu poate fi pusă în funcție de interesele de astăzi proiectate în trecut, așa cum voiau susținătorii prezenteismului sau ai anumitor concepții așa-zise marxiste, care nu vedeau în istorie decît politica de astăzi proiectată asupra trecutului. Avem de-a face aici cu o gravă deformare a marxismului, căreia îi cad pradă din păcate încă și astăzi autorii anumitor lucrări pseudo clasice, care, în numele unor pretinse interese imediate, falsifică istoria. Respingînd practicile de acest gen, care constituie pur și simplu negarea inteligibilității istoriei, marxismul se apropie, cel puțin dintr-o anumită latură, de cuvîntul de ordine pozitivist, după care istoria ar trebui scrisă „wie es eigentlich gewesen“, așa cum s-a petrecut ea realmente.

În al doilea rînd, și aici marxismul respinge categoric lozincile pozitiviste, este vorba de a înțelege că procesul cunoașterii este întotdeauna și obiectiv și subiectiv, că el comportă întotdeauna un factor subiectiv; aceasta nu numai în sensul individualității istoricului, ci, mai ales, în cel al factorilor sociali, dintre care interesele de clasă sînt cele care condiționează, în primul rînd, atitudinea istoricului. Fără a considera că acest adevăr ne aparține, trebuie să subliniem aici că nu vom fi în stare nici să înțelegem, nici să explicăm de ce, trăind în aceeași epocă, dar în condiții proprii diferitelor țări, istoricii scriu în mod diferit istoria și emit judecăți divergente asupra aceluiași fapt istoric; de asemenea — and de ce procedează adesea astfel chiar istoricii din aceeași țară, aparținînd însă unor școli de gîndire și unor curente politice diferite.

Acestea sînt cele două teme principale cercetate cu de-amănuntul în cartea de față. Numai dacă știe să le asocieze în mod organic, cercetătorul poate, după părerea mea, să ajungă la adevărul istoric. La o asemenea autoreflecție trebuie să contribuie lucrarea noastră. Rămîne ca cititorul român să judece dacă și în ce măsură autorului i-a reușit o asemenea contribuție.

ADAM SCHAFF

Aprilie 1981

PREFAȚA

Prezența lui Adam Schaff în reputata colecție „Idei contemporane“ este salutară cel puțin din două puncte de vedere : al calității lucrării traduse — *Istorie și adevăr* constituie una dintre cele mai de seamă realizări din filosofia contemporană marxistă a istoriei — și al faptului că ni se oferă prilejul întîlnirii cu gîndirea unei personalități de prim rang, una dintre cele mai reprezentative din istoria zbuciumată a marxismului secolului XX.

Cunoscut prin lucrări de referință în domenii diferite — semantică și filosofia limbajului, teoria cunoașterii, filosofia istoriei, antropologia filosofică, sociologie — Adam Schaff[1] este de multă vreme o prezență activă în marile confruntări de idei din lumea contemporană și totodată în complexa reconstruc-

---

[1] Născut la 13 martie 1913, a studiat dreptul la Lemberg (Polonia), absolvind apoi celebra „École des Sciences Politiques et Économiques“ din Paris. Doctor în filosofie al Academiei de Științe din Moscova în 1945, activează o perioadă la catedra de filosofie de la Lodz, apoi, începînd cu anul 1948, ca profesor la Universitatea din Varșovia. Din 1951 devine director al Institutului de filosofie și sociologie al Academiei Poloneze de Științe. Din 1963 desfășoară o activitate de prestigiu în calitate de președinte al cunoscutului „European Coordonation Centre for Research and Documentation in Social Sciences" cu sediul la Viena.

ție modernă a principalelor domenii ale creației teoretico-filosofice.

Promotor al cercetării marxiste[2] în domeniile mai noi ale filosofiei, chiar în unele rămase multă vreme la periferia preocupărilor studiilor marxiste, A. Schaff se ocupă, de mai mulți ani, de cercetarea sociologică și participă efectiv la reconstrucția marxistă a principalelor științe sociale.

Încă la începutul deceniului al șaptelea, gînditorul polonez a marcat o deschidere în abordarea marxistă a semanticii și filosofiei lim-

---

[2] Dintre titlurile lucrărilor sale mai importante menționăm : *Einführung in die Theorie des Marxismus* (Introducere în teoria marxistă), Lodz, 1947 ; *Vorträge über den historischen Materialismus* (Prelegeri de materialism istoric), Varșovia, 1948 ; *Geburt und Entwicklung der marxistischen Philosophie* (Nașterea și dezvoltarea filosofiei marxiste), Varșovia, 1949 ; *Über Probleme der marxistischen Theorie der Wahrheit* (Probleme ale teoriei marxiste a adevărului), Varșovia, 1951 ; ed. a 2-a, 1959 (tradusă în limbile : rusă, germană, italiană, spaniolă, chineză, maghiară, sîrbo-croată, slovenă, una dintre cele mai cunoscute lucrări ale lui A. Schaff) ; *Der objektive Charakter der Gesetzte der Geschichte* (Caracterul obiectiv al legilor istoriei), Varșovia, 1955 ; *Hauptprobleme und-Richtungen der Philosophie* (Probleme și orientări principale în filosofie), Varșovia, 1958 ; *Einführung in die Semantik* (Introducere în semantică), Varșovia, 1960 (lucrare de referință în domeniu ; tradusă în limbile : engleză, rusă, germană, franceză, italiană, spaniolă, japoneză, portugheză, maghiară, suedeză, sîrbo-croată ; în română în 1966) ; *Marxismus und Existentialismus* (Marxism și existențialism), Varșovia, 1961 (ed. a 2-a, 1962 și ed. a 3-a 1963 sub titlul : *Philosophie des Menschen* — Filosofia omului ; tradusă în limbile : germană, italiană, engleză, norvegiană, slovenă, slovacă, spaniolă, portugheză, greacă, daneză) ; *Sprache und Erkenntnis* (Limbaj și cunoaștere), Varșovia, 1964 (ed. a 2-a 1967 ; tradusă în limbile : germană, spaniolă, franceză, italiană, americană) ; *Marxismus und das menschliche Individuum* (Marxismul și individul uman), Varșovia, 1965 (tradusă în limbile : italiană, slovacă, olandeză, spaniolă, portugheză, sîrbo-croată, maghiară, fran-

bajului și totodată în practica criticii marxiste a altor filosofii, promovînd ideea de dialog și confruntare, în spiritul principiului partinității marxiste în filosofie, dar nuanțat și diferențiat, în scopul recuperării a ceea ce este adevăr în studiile gînditorilor și școlilor de altă orientare. Începută îndeosebi cu lucrarea *Introducere în semantică* (1961), această atitudine a fost promovată constant, chiar și în condițiile unor presiuni ideologice sub acuzația de „revizionism" [3]. Atrag atenția pe acest drum al angajării marxistului polonez participările sale la marile confruntări internațio-

---

ceză, americană) ; *Essays über die Philosophie der Sprache* (Eseuri de filosofie a limbajului), 1967 (tradusă în limbile : germană, franceză, italiană, japoneză) ; *Sprache-Denken-Handeln* (Limbaj-gîndire-acțiune, în : „Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie", Bd. I, Wien, 1968) ; *Geschichte und Wahrheit* (Istorie și adevăr), Varșovia, 1970 (tradusă în limbile : franceză, germană, italiană, engleză) ; *Generative Grammatik und die Konzeption angeborenen Ideen* (Gramatica generativă și concepția despre ideile înnăscute), Varșovia, 1972. O listă completă a scrierilor lui A. Schaff dintre anii 1945—1972 aflăm în volumul : *Der Mensch-Subjekt und Objekt. Festschrift für Adam Schaff* (hrsg. von Tasso Borbé, Europaverlag, Wien, 1973, p. 421—435), volum consacrat analizei problematicii omului și, în acest cadru, sublinierii contribuțiilor gînditorului marxist polonez.

Dintre lucrările mai noi ale lui A. Schaff atrag atenția următoarele : *Entfremdung als soziales Phänomen* (Înstrăinarea ca fenomen social), Europaverlag, Wien, 1977 ; *Stereotypen und das menschliche Handeln* (Stereotipurile și acțiunea umană), Europaverlag, Wien, 1980.

[3] Fără a ne angaja într-o discuție pe această temă, menționăm unele încercări recente de a explica sensul acestui „revizionism", cum ar fi, Juan Manuel Almarza-Meñica (*El revisionismo de Adam Schaff*, în : „Estudios Filosoficos", Valladolid, nr. 75, 1978, p. 199—348 ; nr. 78, 1979, p. 277—287) care precIza că s-a numit „revizionismul lui Adam Schaff" preocuparea acestuia pentru problematica antropologică, îndeosebi pentru problematica înstrăinării.

nale, îndeosebi la ultimele trei congrese mondiale de filosofie [4].

Evident, nu încercăm aici o caracterizare exhaustivă a activității teoretice a lui A. Schaff, ci numai o semnalare a contribuțiilor sale în dezvoltarea contemporană a problematicii omului și a istoriei, folosind acest prilej și pentru a sublinia necesitatea și utilitatea unei dezbateri mai largi asupra contribuțiilor teoretice ale filosofului polonez. Și aceasta, à propòs de necesitatea cunoașterii mai exacte, la sursă, a operelor unor gînditori reprezentativi *în* marxismul contemporan!

Dezbătută în perspectiva unei reconstrucții marxiste a antropologiei filosofice, problematica omului, îndeosebi a omului contemporan, constituie o dominantă a preocupărilor lui A. Schaff. Încă din lucrările sale timpurii, gînditorul polonez a atras atenția asupra semnificației majore a textelor de tinerețe ale lui Marx atît pentru înțelegerea unitară a înseși operei lui Marx, cît și pentru o dezvoltare creatoare a teoriei marxiste a obiectivării și înstrăinării. „Problematica înstrăinării social-politice — preciza el — apare la tînărul Marx sub o formă caracteristică a discuțiilor și conștiinței epocii; deși cunoaștem astăzi această problematică sub forma și în prezentările pe care Marx i le-a dat la maturitate, ea are și aici continuitate cu ideile de tinerețe“ [5].

Nu este lipsit de importanță să menționăm că preocuparea lui A. Schaff pentru studiul

---

[4] Viena, 1968, cu expunerea: Sprache-Denken-Handeln (în: „Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie“, Bd. I. Wien, 1968); Varna, 1973, intervenția substanțială ca raportor principal, în confruntare cu P. Ricoeur, în simpozionul cu tema: „Dialectica în științele naturii“; Düsseldorf, 1978: conducerea secției a VII-a, cu tema: Disputa universaliilor astăzi; expunerea: „Dialogul marxiștilor cu creștinii“, în ședința „Societății de studii filosofice marxiste“ în colaborare cu „Paulus-Gesellschaft“.

[5] A. Schaff, *Marxismus und das menschliche Individuum*, Rohwolt Taschenbuch Verlag, Hamburg, 1970, p. 134.

problematicii individului, al raportului dintre om ca individ şi om ca „fiinţă generică" (Marx) constituie realmente o preocupare teoretică majoră. Nu este deloc întîmplător că lucrarea *Marxismul şi individul uman* a atras admiraţia unuia dintre spiritele mari ale veacului nostru — Tadeus Kotarbinski, întemeietorul praxiologiei, care scria următoarele : „mă declar în favoarea a ceea ce-şi propune cartea profesorului Adam Schaff... Cu siguranţă noi avem nevoie de ceea ce proclamă această carte" ; „ceea ce bucură mult şi îi reconfortează pe cititorii operei analizate este faptul că ea se consideră a marxismului"[6].

În mai mare măsură decît dezbaterea în problematica individului, analiza fenomenului înstrăinării pune în atenţie particularităţile condiţiei umane din epoca noastră, dialectica noilor contexte social-istorice şi ale luptei de clasă care angajează dificultăţi sporite în calea realizării personalităţii umane. În spiritul marxismului creator, A. Schaff pledează pentru necesitatea reconstrucţiei (de fapt, a dezvoltării) teoriei marxiste a obiectivării şi înstrăinării, precum şi pentru evaluarea cercetărilor sociologice, social-psihologice şi ale psihologiei sociale, fără de care o teorie modernă a înstrăinării este de neconceput.

Examinînd complexitatea înstrăinării ca fenomen social, A. Schaff se îndreaptă în primul rînd spre realităţi, fără a neglija însă critica concepţiilor subiectiviste şi a celor negativiste. Căci, consideră el, „nici o formaţiune socială, nici chiar comunismul, nu este scutită de pericolul înstrăinării : întrucît obiectivarea *(Vergegenständlichung)* este un fenomen independent de istorie, care, în condiţii sociale determinate, degenerează în în-

---

[6] T. Kotarbinski, *Causerie avec un livre qu'on a lu,* în vol. : *Der Mensch-Subjekt und Objekt.* Festschrift für Adam Schaff, Wien, 1973, p. 209, 211.

străinare, există totdeauna pericolul ca această posibilitate să devină reală“ [7].

Luînd în atenție condițiile istorice concrete noi, autorul îndeamnă la o atitudine realistă, la o înțelegere obiectivă, în spirit constructiv a „pericolului înstrăinării și al autoînstrăinării“. Faptul că „există oameni ce sînt cuprinși de o teamă acută față de marxism de îndată ce acesta se aplică la socialism“ — precizează autorul — nu schimbă cu nimic alt fapt, anume „că lupta pentru depășirea *(Aufhebung)* înstrăinării nu și-a pierdut însemnătatea nici în socialism. De unde rezultă, în cele din urmă, că problema nu se reduce la constatarea că în socialism există înstrăinare, oricîtă satisfacție teoretică ar oferi o asemenea constatare : este nevoie de gruparea tuturor forțelor pentru a lupta *împotriva* fenomenelor de înstrăinare, pentru depășirea înstrăinării“ [8].

Argumentînd în esență că teoria înstrăinării la Marx nu este „doar o greșeală de tinerețe“ a acestuia (un *„reziduu* nedepășit al hegelianismului“), ci „un element veritabil“ al concepției marxiste, A. Schaff susține că marxiștii și comuniștii de astăzi nu trebuie să se limiteze la reexpunerea teoriei lui Marx despre înstrăinare, ci, pornind de la considerarea problemei înstrăinării „ca o problemă de importanță centrală în socialism“, să afle limbajul adecvat reflectării noilor fenomene [9], adică să dezvolte teoria.

Considerată de autorul însuși ca una dintre cele mai importante cărți ale sale de pînă acum pe profil teoretic-constructiv, *Istorie și adevăr* reprezintă o participare la reconstruc-

---

[7] A. Schaff, *Entfremdung als soziales Phänomen,* Europaverlag, Wien, 1977, p. 345.

[8] *Ibidem,* p. 291.

[9] *Ibidem,* p. 26. O dezbatere amplă a lucrării lui A. Schaff se află în : Al. Boboc, *Problematica înstrăinării în confruntările de idei din lumea contemporană,* în : „Viitorul Social“, nr. 4, 1979, p. 788—794.

ția marxistă a teoriei istoriei și totodată anunță o cercetare sistematică a stereotipurilor lingvistice, după autor — o preocupare de perspectivă a studiilor sale, menită să arunce o nouă lumină asupra înțelegerii cunoașterii istorice.

Istorie și adevăr realizează o sinteză în evoluția gîndirii lui Adam Schaff și anticipează totodată noi modalități de abordare a unei problematici constant urmărită de autor, problematică centrată pe conceptele de cunoaștere și adevăr.

Ideea centrală, susținută în spiritul dialecticii și ca o reacție față de pozitivism și de orice formă de relativism este aceea a caracterului obiectiv al adevărului istoric, desfășurată într-un amplu program de reconstrucție marxistă în filosofia istoriei. Căci istoria „constituie în mod cert o sursă fecundă a filosofării și — în ciuda părerilor istoricilor de orientare pozitivistă — ea se află în strînsă legătură cu filosofia“ [10]. Tocmai de aceea concluzia noastră principală — continuă A. Schaff — este una filosofică, anume „că, prin explicație și evaluare pătrunde în cunoașterea istorică factorul subiectiv al cărui rol și grad de acțiune trebuie luate în considerație în reflecțiile noastre asupra obiectivității adevărului istoric“ [11].

Incontestabil, lucrarea lui A. Schaff constituie o susținută pledoarie pentru valoarea și aplicabilitatea istorismului, principiu de bază al dialecticii, opus naturalismului mecanicist și pozitivismului. Dincolo de partea constructivă, sistematică nu poate să nu rețină atenția valorificarea tradițiilor progresiste ale gîndirii moderne și polemica cu punctele de vedere majore din filosofia contemporană a istoriei, polemică nuanțată, diferențiată, însă, în spiritul caracterului militant al marxismului.

---

10 A. Schaff, *Istorie și adevăr*, p. 78.
11 *Ibidem*, p. 307.

Pledoaria pentru teorie, pentru o reconstrucție materialist-dialectică în filosofia istoriei se constată încă de la primele pagini. Pe autor îl preocupă astfel motivarea „importanței opțiunii pentru obiectivitatea cunoștiinței istorice“, iar confruntarea punctelor de vedere examinate îi sugerează „o întrebare care va constitui obiectul central al studiului nostru : este în genere posibil adevărul obiectiv în știința istoriei ?“ [12]. Întrebarea sună oarecum în manieră criticistă, purtînd asupra necesității întemeierii unei teorii generale a istoriei, unei filosofii a istoriei în spiritul gîndirii lui Marx.

O asemenea întemeiere se desfășoară în toată lucrarea, îndeosebi însă în partea I, a cărei idee dominantă este următoarea : „era de dovedit că subiectul nu este un aparat de înregistrare pasiv, ci el introduce în cunoaștere un factor subiectiv, care, la rîndul său, se corelează cu modelarea socială a subiectului. Aceasta explică deosebirea existentă nu numai în evaluarea și interpretarea faptelor, ci și în perceperea și descrierea realității, deosebire ce caracterizează cunoașterea subiectului viu aparținînd diverselor epoci istorice“ [13].

Avertizînd împotriva pericolului subiectivismului, dar subliniind rolul activ al subiectului, autorul scria : „în termenii cei mai generali, putem spune că prin factor subiectiv înțelegem ceea ce subiectul cunoscător introduce în procesul cunoașterii“ ; „factorul subiectiv“ nu-l concepem însă „ca pe un element al cunoașterii care ar fi independent de obiect, de reflectarea lui determinată ; un subiectivism de o asemenea speță este, după noi, o pură ficțiune speculativă. Nu este vorba însă nici de acceptarea intuițiilor individuale...

[12] *Ibidem*, p. 76—77.
[13] *Ibidem*, p. 100.

Dimpotrivă, avem în vedere rolul activ al subiectului în procesul cunoaşterii“ [14].

Argumentînd teza „caracterului obiectiv şi social“ al „factorului subiectiv“, precum şi pe aceea a adevărului ca proces, Adam Schaff desfăşoară o largă polemică cu „pozitivismul şi prezenteismul“ [15], cele „două concepţii mai importante în ştiinţa istoriei“. Îndeosebi confruntarea cu prezenteismul lui Croce şi Collingwood — varianta cea mai răspîndită a „relativismului subiectivist“ — este extrem de interesantă, nu ca polemică pur şi simplu, ci prin modul în care dezvăluie, în spiritul materialismului dialectic şi istoric, complexitatea procesului istoric şi a metodologiei cunoaşterii acestuia.

În acest context, autorul subliniază valoarea inegalabilă a istorismului marxist, considerat ca „o altă expresie a viziunii dialectice asupra lumii“, avînd un „fundament ontologic materialist“ şi opunîndu-se „oricărei teorii care operează cu valori absolute (în particular, morale), cu judecăţi absolute (în particular estetice), cu norme absolute (în particular etice)“ [16].

Pentru problematica de bază a filosofiei istoriei prezintă un deosebit interes: analiza condiţionării sociale a cunoaşterii istorice şi analiza „faptelor istorice“ [17]. Într-un mod riguros şi clar se analizează, în acest din urmă context, distincţia între fapt ca eveniment istoric obiectiv şi „fapt“ ca rezultat, „produs al teoriei“. „În principiu, — precizează autorul — orice manifestare a vieţii sociale *poate fi* un fapt istoric; ea poate, însă nu în mod necesar“; „ceea ce importă, deci, este contextul

---

[14] *Ibidem*, p. 108.
[15] *Ibidem*, p. 119—165.
[16] *Ibidem*, p. 224, 227.
[17] *Ibidem*, p. 119—233.

în care se inserează evenimentul, relațiile sale cu o anumită totalitate“ [18].

Prin elaborările teoretice din *Istorie și adevăr* A. Schaff înscrie o pagină de seamă în evoluția filosofiei contemporane a istoriei, participînd avizat la marile confruntări de idei din epoca noastră. Contribuția la dezvoltarea teoriei marxiste a cunoașterii și adevărului, la reconstrucția marxistă a filosofiei istoriei, în alți termeni, adevărul din *Istorie și adevăr* devine astfel expresia valențelor creative și aplicative ale marxismului ca sistem de gîndire, a rolului activ al materialismului dialectic și istoric în progresul valorilor și al umanismului în cultura universală.

ALEXANDRU BOBOC

[18] *Ibidem*, p. 240, 242. „Trebuie să deosebim cu grijă «faptul» ca eveniment istoric obiectiv de «faptul» ca reflectare a acestuia în spiritul uman. Faptul istoric obiectiv posedă un statut ontologic determinat, ceea ce este extrem de important pentru ansamblul concepției. El posedă însă și un statut gnoseologic determinat“ (*Ibidem*, p. 262—263).

Parodiind maxima platoniciană, înscriem pe frontispiciul Propileelor noastre următoarele: „Nimeni să nu intre aici, dacă nu este filosof — dacă nu a reflectat mai întîi asupra naturii istoriei și asupra condiției istoricului"

H. J. MARROU

(De la connaissance historique)

INTRODUCERE

Istoricii despre cauzele marii Revoluţii franceze

Pe o anumită treaptă a dezvoltării lor, forţele de producţie materiale ale societăţii intră în contradicţie cu relaţiile de producţie existente (...). Atunci începe o epocă de revoluţie socială (...). O formaţiune socială nu piere niciodată înainte de a se fi dezvoltat toate forţele de producţie, pentru care ea oferă suficient cîmp liber, şi noi relaţii de producţie, superioare nu apar niciodată înainte ca în sînul vechii societăţi să se fi copt condiţiile materiale ale existenţei lor. De aceea omenirea îşi pune întotdeauna numai sarcini pe care le poate rezolva...

KARL MARX

(Contribuţii la critica economiei politice)

Pentru ca o revoluţie să izbucnească, clasele de jos trebuie să sufere de o teribilă strîmtorare sau de o mare opresiune. Ele mai trebuie să aibă un început de forţă şi prin urmare de speranţă.

JEAN JAURÈS

(Histoire socialiste de la Révolution Française)

Revoluţia franceză de la sfîrşitul veacului al XVIII-lea constituie un fapt istoric de importanţă mondială. De aceasta nu se îndoieşte nici un istoric, şi nimeni nu poate omite acest fapt atunci cînd caracterizează epoca respectivă. Totuşi, dificultăţi şi diferenţe de opinii cu privire la o serie de probleme fundamentale pot să apară în prezentarea acestui fapt istoric : acestea începînd cu data evenimen-

tului care a marcat debutul Revoluției franceze, apoi problema dacă este vorba de o singură revoluție sau de mai multe, care a fost caracterul acestei sau acestor revoluții, cînd să considerăm sfîrșitul revoluției. Dar aceste probleme divergente și dubii, ca și altele nu pot zdruncina acordul de principiu al tuturor istoricilor în problema principală: faptul că Revoluția franceză are o mare importanță în derularea procesului istoric.

Fiecare istoric (vorbim de istoricii de vază, cu o viziune proprie asupra istoriei) vede acest fapt, îl prezintă și îl explică în maniera sa. Astfel, teza cea mai răspîndită, unanim acceptată, potrivit căreia Revoluția franceză a avut loc efectiv și a constituit un eveniment epocal, ascunde o divergență de păreri nu numai în ce privește explicarea și interpretarea faptului istoric, ci și în descrierea, selectarea și articularea procesului istoric, adică diferențierea faptelor particulare care compun totalitatea imaginii istorice a marelui eveniment care a fost Revoluția franceză.

Istoricii se deosebesc, așadar, prin viziunea lor asupra procesului istoric, ei dau reprezentări diferite, cîteodată chiar contradictorii ale unuia și aceluiași fapt. De ce?

Răspunsul la această întrebare constituie esența prezentei lucrări. Pentru a simplifica analiza problemei și a o explica mai bine, ne servim de un exemplu concret. Dacă alegerea mea a căzut asupra Revoluției franceze, aceasta a fost din mai multe motive. Mai întîi, este vorba de un fapt istoric realmente foarte important. În al doilea rînd, distanța temporală este suficient de mare pentru a ne permite abordarea evenimentului *sine ira et studio.* În al treilea rînd, evenimentul a fost de asemenea natură încît a angajat nu numai contemporanii săi, ci și generațiile următoare, de unde și diversitatea pozițiilor pe care s-au situat istoricii din diferite epoci față de el. În al patrulea rînd, este vorba de un eveniment

relativ îndepărtat în timp şi totodată într-atît de important, încît a trezit interesul mai multor generaţii de istorici, ceea ce ne permite o confruntare a viziunilor asupra unuia şi aceluiaşi fapt în diverse epoci istorice.

Întrucît Revoluţia franceză constituie un subiect atît de vast şi de complex, încît nu l-am putea trata în întregime în cadrul unei analize exemplificatoare cum este cea de faţă, ne vom limita la problema cauzelor Revoluţiei franceze, şi în particular a cauzelor sale economice.

Am putea preconiza, în spiritul pozitivismului, o istorie pur descriptivă, considerată ca singura obiectivă ; dar acesta este un postulat pe care nici un istoric adevărat nu l-ar putea urma. Nu numai pentru că n-ar fi în măsură să scape în întregime de influenţa factorului subiectiv de care va fi vorba pe larg în continuare, ci şi pentru că i-ar fi imposibil să se limiteze la întrebarea : „cum s-au petrecut lucrurile" („wie ist es gewesen") şi să se lanseze în discuţii legate de motivul pentru care s-au produs tocmai în acest fel.

După ce ne-am delimitat cîmpul investigaţiilor, ne vom impune o altă restricţie, cu scopul de a evita complicaţii şi dificultăţi inutile : vom avea în vedere exclusiv lucrări de autori francezi. Vom îndepărta în acest fel un factor suplimentar ce ar interveni în diferenţierea atitudinilor istoricilor şi ar influenţa analiza istorică, pornind de la diversitatea patrimoniilor culturale, considerente naţionale etc.

Prezentarea concepţiilor care ne interesează în mod deosebit va fi cronologică. Vom începe, fireşte, cu contemporanii revoluţiei, care şi-au scris lucrările fie sub impresia ei directă, fie la un anumit interval. Lectura lucrărilor provenite din această epocă confirmă încă o dată opinia că cel mai dificil lucru — contrar aparenţelor — este scrierea istoriei celei mai recente, nemijlocit contemporane. Şi aceasta nu

numai din cauza angajării emoționale a autorilor în evenimente, ci și pentru că (oricît ar părea de paradoxal), accesul la sursele selectate este mai dificil în chiar momentul apariției lor decît mai tîrziu. Pentru istoriografia din epoca Revoluției trebuie să ținem cont de un factor negativ suplimentar: istoriografia de atunci nu era încă practicată științific, conform exigențelor stabilite ulterior. Istoriografia Revoluției va căpăta o formă științifică abia mai tîrziu, și anume în epoca Restaurației. Din lucrările autorilor contemporani Revoluției se degajă o angajare sinceră în luptă, partinitate autentică. Cel puțin în unul din cazuri (acela al lui Barnave), frapează profunzimea gîndirii teoretice, de-a dreptul vizionare.

Dintre numeroasele scrieri, memorii, pamflete etc. datînd din această epocă, am reținut doar cîteva titluri, alese în principal în funcție de angajarea lor „pentru“ sau „împotriva“ Revoluției. Dealtfel, le-am ales conștient pe cele care — chiar dacă nu au întotdeauna drept autori istorici de profesie — încearcă cel puțin să prezinte epoca în termeni istorici și nu servesc exclusiv scopuri politice (ca în cazul discursurilor și scrierilor șefilor diferitelor partide și grupuri din vremea Revoluției). În mod evident, este imposibilă o delimitare strictă și netă. Totuși, ne propunem să analizăm lucrări scrise de istorici, adică de oameni care, atunci cînd relatează istoria evenimentelor, urmăresc să transmită contemporanilor și generațiilor viitoare adevărul obiectiv și sînt convinși că au surprins realmente acest adevăr. Și aici văd ei menirea lor. Din punctul de vedere teoretico-gnoseologic și metodologic nu este interesantă studierea unei minciuni deliberate (deși există cazuri de denaturări deliberate, ceea ce însă, din punct de vedere științific nu prezintă interes), nici a unei atitudini deliberat tendențioase, pentru care descrierea evenimentelor nu este de-

cît un mijloc de a atinge un obiectiv politic; interesantă este analiza deformării cunoașterii istorice care se petrece independent de conștiința istoricului, împotriva intențiilor și aspirațiilor sale.

Să începem cu adversarii convinși ai Revoluției. Printre ei, primul loc revine abatelui Barruel, adversar fanatic al Revoluției, autor al lucrării *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*, publicată în 1798 (reeditată ulterior de multe ori). Această „operă" se consacră unei singure idei, dar o idee dezvoltată cu o consecvență quasi-maniacală. Revoluția a fost, după părerea lui, rezultatul unui complot internațional al iacobinilor, ale cărui personaje principale au fost Voltaire, d'Alembert, Diderot și... regele Frederic al II-lea (procedeu de propagandă utilizat în istorie înaintea lui Barruel, ca și după el).

Iată un eșantion al „stilului" lui Barruel:

„Am văzut oameni care nu vedeau cauzele Revoluției franceze. Am cunoscut oameni care căutau să convingă că orice sectă revoluționară și conspirativă, chiar dinaintea acestei Revoluții, nu era decît una himerică. Pentru aceia, tot răul din Franța și toată teroarea din Europa se succedau, se înlănțuiau prin simplul concurs de împrejurări imprevizibile, imposibil de prevăzut (...)

Întemeindu-ne afirmațiile pe fapte și înarmați cu probe pe care le vom găsi dezvoltate în aceste *Memorii*, noi vom susține un discurs total diferit. Vom spune și vom demonstra ceea ce este necesar popoarelor și conducătorilor popoarelor pentru ca să nu uite; le vom spune: în această Revoluție franceză, totul, pînă la crimele cele mai teribile, totul a fost prevăzut, meditat, combinat, decis, statuat; totul a fost efectul unei ticăloșii profunde, pentru că totul a fost pregătit, înfăptuit de oameni care erau singurii care dețineau secretul conspirațiilor îndelung urzite în societăți secrete (...) marea cauză a Revoluției, a ma-

rilor sale crime, a marilor sale atrocităţi (...) este toata în comploturi urzite timp îndelungat (...)

Dacă printre cititorii noştri există unii care să conchidă : în acest caz trebuie distrusă secta iacobinilor, sau să piară întreaga societate (...) eu le-aş răspunde : da, trebuie să ne aşteptăm la acest dezastru universal, sau să distrugem secta“ [1].

Este vorba aici, evident, de o curiozitate istorică, de o ilustrare a tensiunii luptelor politice din epocă, ceea ce pune în lumină şi violenţa pasiunilor : Nu e cazul să o luăm ca exemplu de lucrare istorică. Am putea destina această lucrare cămării de vechituri de dovezi materiale ale urii oarbe a claselor politice la putere împotriva Revoluţiei, dacă acelaşi subiect nu ar reapare cîteva decenii mai tîrziu, la un istoric al Revoluţiei, de profesie de această dată şi care, în plus, se situează pe poziţii socialiste. Este vorba aici de lucrarea în mai multe volume a lui Louis Blanc : *Histoire de la Révolution Française* (1847). În volumul al doilea al acestei lucrări, capitolul al treilea, intitulat *Revoluţionarii mistici,* este consacrat influenţei francmasoneriei asupra Revoluţiei. Fără ură, dimpotrivă pe un ton obiectiv, autorul caută să demonstreze că Revoluţia a fost opera unei conspiraţii urzite de o organizaţie secretă. Descriind în detaliu mecanismul acestei organizaţii, mai ales a „Iluminiştilor“ conduşi de Weishaupt, Louis Blanc se referă la multe surse, deşi caracterul lor veridic este îndoielnic (cel al lui Barruel în special). Aceasta constituie o ilustrare interesantă a problemei „faptelor“ istorice, îndeosebi a problemei de a şti ce se acceptă ca atare în anumite cazuri şi se respinge în altele.

---

[1] A. Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme,* P. Fauche, Hamburg, 1803, vol. I, p. VIII—XII.

În exemplul ales, explicația cea mai plauzibilă ar fi următoarea: deoarece reacțiunea susținea în mod invariabil teza complotului, impunînd francmasoneriei întreaga responsabilitate pentru revoluție, istoricii liberali — îndeosebi cînd au început să pună în evidență rolul claselor și al luptei de clasă în Revoluție — nu țin seama de rolul acestei organizații, considerat ca lipsit de importanță din punct de vedere istoric. Fără a fi de acord cu concepția primitivă a lui Barruel, nu trebuie să cădem însă într-o altă extremă și să negăm un fapt evident. Dacă este adevărat că cele mai mari personaje ale Revoluției aparțineau efectiv francmasoneriei, cum o afirmă și Louis Blanc, nu se poate ignora pur și simplu rolul acestei organizații în geneza și dezvoltarea Revoluției. Dealtfel, această problemă merită a fi cercetată și dacă cercetările ar confirma cele spuse, acestea nu ar diminua cu nimic Revoluția și nu ar reduce-o la unica problemă a unui complot. Această constatare nu ar modifica însă cu nimic opinia noastră, categoric negativă asupra „operei" lui Barruel.

Opera lui Joseph de Maistre completează într-un anume fel pe cea a lui Barruel. Concepția sa religioasă asupra lumii, împinsă pînă la misticism, îl conduce în lucrarea sa *Considérations sur la France* (1796) la un anumit mod de a concepe cauzele Revoluției: cauza unică este, după el, voința divină, propriu-zis pedeapsa lui Dumnezeu. Oamenii nu sînt decît instrumente ale Providenței sau flagelul lui Dumnezeu. În ultimă instanță, Revoluția conduce la salvarea monarhiei care devine mai puternică, mai pură decît înainte. Doar Robespierre a fost în stare să îndeplinească „murdara" sarcină de a împinge în exterior războaiele victorioase care au adus gloria și faima Franței; el singur a fost în stare să învingă tendințele centrifuge ale provinciilor, întărind astfel statul.

Dacă de Maistre îl completează pe Barruel în ura sa împotriva Revoluției, el pleacă însă de la premise opuse : acolo unde Barruel vede o acțiune condusă conștient de oameni, o conspirație, de Maistre proclamă vanitatea voinței și eforturilor oamenilor ; căci omul nu e decît instrumentul Providenței și actele sale, în final, contrazic intențiile sale inițiale.

„...Dar niciodată ordinea nu este mai vizibilă, niciodată Providența nu este mai palpabilă ca atunci cînd acțiunea superioară se substituie aceleia a omului și acționează singură : aceasta este ceea ce vedem în acest moment.

Ceea ce este mai frapant în Revoluția franceză este această forță antrenantă care învinge toate obstacolele. Vîrtejul ei cuprinde ca pe un pai ușor tot ceea ce forța omenească a știut să îi opună (...).

S-a remarcat pe bună dreptate că Revoluția franceză îi conduce pe oameni mai mult decît o conduc oamenii pe ea. Această observație reprezintă cel mai mare adevăr, și, deși poate fi aplicată mai mult sau mai puțin tuturor marilor revoluții, totuși ea n-a fost niciodată mai frapantă ca în această epocă. Chiar scelerații care par să conducă revoluția nu se manifestă decît ca simple instrumente, și, din momentul în care au pretenția să o domine, se prăbușesc jalnic (...) Ei au fost duși aici de către evenimente : un proiect anterior n-ar fi reușit“ [2].

Cum spuneam, aceste scrieri și altele de acest gen nu aduc vreo contribuție importantă la lămurirea problemei care ne interesează ; singura lor valoare constă în faptul că reflectă climatul epocii. Nu același lucru se poate spune despre mărturiile ce provin din aripa liberală, deși nu toate ar putea pretinde titlul de lucrări istorice științifice. Mă

---

[2] Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, Nouvelle édition, Paris, 1821, p. 5 ș.u.

voi mărgini să menționez aici lucrările a două personaje caracteristice epocii Revoluției: Joseph Barnave, care aparține reprezentanților de seamă ai fazei de început a Revoluției, și Madame de Staël-Holstein, fiica lui Necker.

Partizan al unei monarhii constituționale, Joseph Barnave a jucat un rol important la începutul Revoluției, apoi a fost decapitat în timpul Terorii (1793). Unul dintre cei mai buni oratori ai Adunării Constituante, el a fost și un gînditor de seamă și scriitor. Sora sa a editat în 1843 opera postumă — înainte de toate *Introduction à la Révolution Française*, — în memoria fratelui dispărut. În *l'Introduction* Barnave apare ca precursor al istoricilor Restaurației, considerați de Marx însuși ca primii care au introdus în științele sociale categoria claselor ca și, într-o oarecare măsură, precursor al materialismului istoric[3]. Cu toată importanța ei de netăgăduit, lucrarea nu a fost apreciată la justa ei valoare și nu a fost introdusă într-un fel în literatură decît mult mai tîrziu, datorită lui Jean Jaurès și lucrării sale *Istoria Socialistă a Revoluției Franceze*[4].

Jaurès citează într-adevăr ideile lui Barnave, reprezentant al burgheziei din Dauphiné, cu scopul de a dovedi că creșterea puterii economice a burgheziei a avut drept consecință o întărire a conștiinței sale ideologice: dacă Parisul n-ar fi corespuns așteptărilor, provincia ar fi făcut să izbucnească Revoluția[5]. Această operă a unui om politic încă foarte tînăr la epoca în care scria, stîrnește admirația. Ea constituie, în adevăratul

---

[3] În Cuvînt înainte la noua ediție a lucrării *Introduction à la Révolution Française*, Fernand Rude sugerează chiar că Marx ar fi putut cunoaște această scriere și să se inspire din ea. Cf. *Cahiers des Annales*, Armand Colin, Paris, 1960, p. XVIII.

[4] Jean Jaurès, *Histoire Socialiste de la Revolution Française*, Ed. de l'Humanité, Paris, 1922, vol. I, p. 119—130.

[5] *Ibidem*, p. 130.

înțeles a termenului, o introducere la studiul Revoluției : nu o simplă istorie a acesteia, care ar face posibilă o înțelegere corectă a evenimentului istoric, ci o lucrare situată la granița dintre teoria și metodologia istoriei și care, în concepția sa fundamentală, premerge materialismului istoric al lui Marx (Jaurès, căruia îi aparține această afirmație, se referă la interpretarea economică a istoriei).

Barnave impune din capul locului un postulat metodologic foarte important, acela că Revoluția franceză nu trebuie să fie analizată izolat, ci în contextul evoluției formelor de guvernămînt din Europa acelei epoci ; nu ca efect al acțiunilor întîmplătoare, ci ca rezultat al unei necesități istorice determinate.

„În zadar am vrea să ne facem o idee justă asupra marii Revoluții care a agitat Franța, studiind-o într-o manieră izolată, detașînd-o de istoria imperiilor ce ne înconjoară și de secolele care ne-au precedat (...). Contemplînd mișcarea generală care din timpul feudalității pînă în zilele noastre determină schimbarea formei guvernelor europene vom înțelege bine punctul în care am ajuns și cauzele generale care ne-au condus aici.

Fără îndoială că revoluțiile guvernelor ca și toate cele ale fenomenelor naturii care depind de pasiunile și voința oamenilor nu pot fi supuse acestor legi fixe și calculabile care se aplică mișcărilor materiei moarte ; totuși, printre cauzele multiple a căror influență combinată produce evenimentele politice, există unele care sînt într-atît de legate de natura lucrurilor a căror acțiune constantă și uniformă domină cu atîta superioritate asupra influenței cauzelor accidentale încît, într-un anume spațiu de timp, ele reușesc aproape în mod necesar să-și producă efectul. Ele sînt cele care schimbă fața națiunilor aproape întotdeauna, toate rezultatele mici sînt incluse în rezultatele lor generale ; ele

pregătesc marile epoci ale istoriei, în timp ce cauzele secundare cărora le sînt atribuite aproape întotdeauna nu fac decît să le determine“ [6].

Mai remarcabile încă, în sensul unui precursor al ideilor marxiste, sînt reflexiile unde Barnave argumentează ideea că formele de guvernămînt ale oamenilor depind de condițiile sociale și că, în consecință, primele se schimbă în funcție de cele din urmă. Importanța acestor reflexii care servesc ca introducere pentru subiectul propriu-zis — cauzele Revoluției franceze — justifică citarea lui in extenso. Cu atît mai mult cu cît această lucrare continuă să rămînă necunoscută, cu toată atenția pe care i-a acordat-o Jaurès.

„Voința oamenilor nu face legi : ea nu are nici o putere sau aproape nici una asupra formei de guvernămînt. Natura lucrurilor — perioada de dezvoltare socială în care se află poporul, pămîntul pe care îl locuiește, bogățiile, nevoile, obiceiurile, moravurile sale — este aceea care distribuie puterea ; ea o dă, după timp și loc, unuia, mai multora, tuturor și le-o împarte în diverse proporții. Aceia care se găsesc în posesia puterii prin natura lucrurilor fac legi pentru a o exercita și consolida ; astfel imperiile se organizează și se constituie. Puțin cîte puțin, progresele stării sociale creează noi surse de putere, le modifică pe cele vechi și schimbă raportul de forțe. Vechile legi nu pot subzista atunci mult timp ; cum există în fapt autorități noi, trebuie să se instituie noi legi pentru a le pune în acțiune și pentru a le organiza în sistem. Astfel, guvernămîntul își schimbă forma uneori printr-o evoluție lentă și neobservabilă și alteori prin mișcări violente“ [7].

---

[6] J. Barnave, *Introduction à la Révolution Française*, Cahiers des Annales, Armand Colin, Paris, 1960, p. 1.

[7] *Ibidem*, p. 3.

Barnave analizează apoi geneza proprietății private pe care o raportează la cultura agricolă și prin care el explică inegalitatea dintre oameni. Dacă marea proprietate funciară a permis aristocrației să apară și să domine, nivelul superior de dezvoltare care marchează industria și comerțul conduce la o nouă formă a democrației.

„Din momentul în care meșteșugul și comerțul ajung să pătrundă în rîndurile poporului și constituie un nou mijloc de îmbogățire în sprijinul clasei muncitoare, se pregătește o revoluție în legile politice, o nouă distribuție a bogăției pregătește o nouă distribuție a puterii. Așa cum posesiunea pămînturilor a creat aristocrația, proprietatea industrială sporește puterea poporului ; el își cucerește libertatea, se înmulțește, începe să influențeze mersul lucrurilor“ [8].

Pentru Barnave, cuvîntul „popor“ este sinonim cu „starea a treia“, adică desemnează pe toți cei ce nu aparțin claselor privilegiate, nobilimii ori clerului. Să nu uităm că autorul a fost executat în 1793. Totuși, de cîtă perspicacitate și de cîtă clarviziune socială trebuie să dea dovadă pentru a scrie, încă din acea epocă, acele cuvinte care delimitează net credința aparentă în unitatea „poporului“ : „În statele mici, forța (poporului) va fi de așa natură încît el va deveni uneori stăpîn al guvernului. *O nouă aristocrație, un fel de aristocrație de burghezi și negustori, va putea, ce-i drept să se ridice prin acest nou tip de bogății*“ [9].

Cum trebuie explicată Revoluția după acest om care a știut să surprindă atît de profund mecanismul social ?

---

[8] *Ibidem*, p. 9.
[9] *Ibidem*, p. 10.

Barnave tratează această problemă, stabilind, în capitolul 12 al lucrării sale, o anumită ierarhie a cauzelor Revoluției.

Prima cauză a fost transformarea raporturilor dintre clasele sociale, acest proces producîndu-se în întreaga Europă. Dezvoltarea industriei și comerțului a îmbogățit, pe de o parte, „partea mai întreprinzătoare a poporului", spune Barnave, avînd în vedere în mod evident, burghezia, și ruinat, pe de altă parte, pe marii proprietari funciari, apropiind în acest fel clasele sociale pe planul avuției. Paralel cu aceasta, știința și educația le apropie pe planul moravurilor și obiceiurilor și întărește spiritul de egalitate dintre oameni. Acestor cauze naturale li se adaugă influența puterii regale care, pentru a combate aristocrația, caută sprijin în popor. Acesta susține regalitatea în lupta ei, „dar atunci cînd cucerește suficientă forță pentru a nu se mai mulțumi cu un rol de subordonat, izbucnește și își ia locul în guvern". În consecință : „Totul era pregătit în Franța pentru o revoluție democratică, în momentul în care nefericitul rege Ludovic al XVI-lea s-a urcat pe tron, iar comportamentul guvernului a favorizat-o din plin" [10].

A doua cauză a revoluției, în raport dealtfel de concluziile punctului precedent, a fost slăbiciunea puterii regale. Într-o societate în care situația claselor era fundamental transformată, doar o puternică personalitate de stăpînitor ar fi putut salva monarhia ; ori, nu era cazul lui Ludovic al XVI-lea.

În al treilea rînd, însușirile monarhului sînt strîns legate de o politică nefastă față de burghezia în ascensiune : în loc să se sprijine pe ea, ceea ce ar fi fost unica șansă de a depăși criza de regim, regele o respinge, favorizînd aristocrația neputincioasă în realitate.

---

[10] *Ibidem*, p. 51 ș.u.

„Dacă exista un mijloc de prevenire a exploziei puterii populare, acela ar fi fost de a o asocia guvernului, aşa cum fusese stabilit şi de a oferi stării a treia posibilitatea oricărei cariere ; s-a făcut însă exact contrariul : deoarece un guvern corupt înlăturase aristocraţia, s-a crezut că un guvern paternalist trebuia să o repună în drepturi ; au fost rechemate parlamentele nobilimii, i s-au redat toate privilegiile, starea a treia a fost exclusă din ce în ce mai mult de la cariera militară. Legile au fost puse în opoziţie cu moravurile, cu mersul natural al lucrurilor, s-a făcut totul pentru a irita gelozia unei clase şi pentru a exalta pretenţiile celeilalte ; au deprins starea a treia să vadă în tron o putere duşmană pe care doar ea putea să o susţină sau să o răstoarne, i-a fost redat aristocraţiei acel entuziasm care a făcut-o să provoace, atunci cînd a fost ameninţată, o revoluţie a cărei victimă a devenit ea însăşi în cele din urmă“ [11].

În sfîrşit, războiul purtat de America împotriva metropolei engleze a contribuit în mod decisiv la declanşarea Revoluţiei. Susţinut de către Franţa, acest război s-a repercutat la rîndul său asupra ei. Repercutarea s-a făcut în trei feluri : războiul american a contribuit la popularizarea în Franţa a ideilor de revoluţie şi de libertate, răspîndind aceste idei pînă şi în armată ; el a provocat o creştere a cheltuielilor, care a dus la falimentul sistemului financiar şi, în ultimă instanţă, la criza economică.

Cu toată clarviziunea şi profunda sa gîndire istorică, Barnave percepe evenimentele doar din perspectiva burgheziei, făcîndu-se purtătorul ei de cuvînt. Astfel, dacă sesizează şi înţelege rolul acestei clase în Revoluţie, el nu distinge nici o altă problemă, nici un conflict social, în afara înfruntării burgheziei cu aristocraţia şi monarhia. În particular, el ig-

---

[11] *Ibidem*, p. 53.

noră importanța celorlalte pături ale „poporului" (starea a treia în afara burgheziei), adică țărănimea și muncitorii industriali. De unde, se pare, indiferența sa față de problema mizeriei acestor pături sociale, ca urmare a crizei generale, a recoltelor proaste în particular. Mizeria, mai ales printre țărani, considerată ca una din cauzele Revoluției, problemă care va preocupa în mare măsură pe istoricii de mai tîrziu, scapă privirii acestui observator, dealtfel atît de atent, care i-a fost martor.

Totuși, această lacună nu infirmă importanța lui Barnave ca teoretician al Revoluției. El este mult superior lui Barruel sau de Maistre ; el a știut să pătrundă mecanismul luptei de clasă a burgheziei contra feudalității. În materie de teorie, el a făcut cu adevărat operă de precursor. În același timp însă, îl caracterizează limitele tipice pentru un reprezentant al burgheziei : el a rămas orb la ceea ce se găsea dincolo de interesele burgheziei și cu atît mai mult a deschis ochii la ceea ce era contrar acestor interese.

Cazul lui Barnave nu înseamnă că mecanismul acestei condiționări de clasă acționează întotdeauna în mod absolut restrictiv asupra viziunii istorice. Vom da ca dovadă maniera în care Madame de Staël prezintă cauzele Revoluției [12].

Fiică a celebrului Necker, Mme de Staël a scris istoria Revoluției întîi de toate ca să cinstească memoria tatălui său, ceea ce e foarte de înțeles din punct de vedere psihologic ; și a scris-o cu o clarviziune excepțională, iar analiza de clasă făcută de ea societății o ridică în rîndul istoricilor Restaurației.

Să începem cu *Motto*-ul întregii opere, atît de caracteristic orientării generale a gîndirii

---

[12] Mme de Staël-Holstein, *Considérations sur les principaux événements de la Révolution Française*, Liège, 1818, J. A. Latour, vol. I.

autoarei: „Revoluțiile care apar în marile state nu sînt de loc un efect al întîmplării, nici al capriciilor popoarelor“ (*Mémoircs de Sully*, vol. I, p. 133). Mme de Staël aplică această ipoteză Revoluției franceze; aceasta fusese o necesitate și nu un efect al întîmplării [13]. Trebuie să-i căutăm cauzele în nemulțumirea tuturor claselor societății din acea epocă: aristocrație, cler, popor [14]. Totuși, cauza profundă a Revoluției rezidă în schimbarea situației burgheziei.

Pentru fiica marelui financiar Necker, sursa puterii crescînde a burgheziei o constituie tocmai finanțele. Franța nu se putea lipsi de impozite, nici de credite, cu atît mai mult cu cît războaiele erau duse cu ajutorul armatelor de mercenari și nu de vasali. Parlamentele care acordau credite și stabileau impozite noi exploatau această împrejurare, la fel ca în Anglia, pentru a critica administrația bazîndu-se pe opinia publică. Acest fapt contribuia de asemenea la importanța crescîndă a noii clase.

„Această nouă putere cucerea cu fiecare zi mai multă forță și națiunea se împlinea, ca să zic așa, prin ea însăși. Cîtă vreme clasele privilegiate erau singurele care duceau o existență în stil mare, statul putea fi guvernat ca o curte, folosind abil pasiunile sau interesele cîtorva indivizi; dar atunci cînd cea de-a doua clasă a societății, cea mai numeroasă și cea mai dinamică dintre toate, își simțise importanța, cunoașterea și adoptarea unui sistem mai mare de conduită au devenit indispensabile“ [15].

Dar, după Mme de Staël, cauzele Revoluției nu au constat numai în transformarea poziției sociale a noii clase, ci și în mizeria țăra-

---

[13] *Ibidem*, p. 1 ș.u.
[14] *Ibidem*, p. 43 ș.u.
[15] *Ibidem*, p. 48.

nului căreia i se adaugă arbitrariul puterii. Se vede aici cum apare în analiza sa un element nou, asupra căruia ne vom opri mai mult în continuare : mizeria poporului drept cauză a exploziei revoluționare și ca explicație a forței acesteia.

„Tinerii și străinii care nu au cunoscut Franța înaintea Revoluției și care văd astăzi poporul îmbogățit prin împărțirea proprietăților și anularea dijmelor și a regimului feudal, nu pot avea o idee de situația din această țară, atunci cînd națiunea ducea povara tuturor privilegiilor. Partizanii sclavagismului din colonii au spus adesea că un țăran din Franța era mai nenorocit decît un negru... (...). Mizeria face să crească ignoranța, ignoranța face să crească mizeria ; și cînd se pune întrebarea de ce poporul francez a fost atît de crud în timpul acestei revoluții, nu se poate găsi cauza decît în absența fericirii ce conduce la absența moralității"[16].

Cauza principală și constantă a acestei mizerii era insuportabila povară a impozitelor. „Impozitele care au apăsat exclusiv asupra poporului l-au redus la sărăcie fără speranță. Acum cincizeci de ani, un jurisconsult francez numea, după uzanță, starea a treia *pătura supusă corvezilor și birurilor după bunul plac și îndurarea seniorilor*"[17].

Se pot considera opiniile lui Barruel și ale lui de Maistre pe de o parte, acelea ale lui Barnave și ale Dnei de Staël de cealaltă, ca reprezentative pentru anumite grupuri de contemporani ai Revoluției, care erau interesați să îi stabilească cauzele. Revoluția a fost complot sau pedeapsă divină, după părerea adversarilor Revoluției ; consecință a raporturilor dintre clasele date și a mizeriei poporului - pentru observatorii ei liberali. Dacă noi nu

---

[16] *Ibidem*, p. 71.
[17] *Ibidem*, p. 118.

cităm opiniile partizanilor radicali ai Revoluției, în mod particular ale reprezentanților iacobinilor, este pentru că nu au lăsat scrieri care să abordeze în mod direct problema cauzelor Revoluției, iar noi ne limităm aici — după cum am spus-o — numai la cele care au ca obiect aceste cauze.

Astfel, reprezentanții aripii liberale sesizează contradicțiile de clasă ale Revoluției atunci cînd aceasta era încă în plină desfășurare. Analiza socială, de clasă a caracterizat pe istoricii Restaurației și a fost punctul lor de rezistență. Ea a fost întreprinsă atît de Thiers cît și de Thierry și Guizot. Pentru a ilustra cum se concepeau în epoca Restaurației cauzele Revoluției, să luăm exemplul lui Laponneray [18].

Laponneray este un istoric de profesie care aparține noii epoci. El începe printr-o profesiune de credință caracteristică : el și-a propus să prezinte faptele reale, eliberîndu-ne de deformările și de părerile preconcepute ale majorității istoricilor. Ipotezele sale teoretice sînt următoarele : în primul rînd, cauzele profunde ale Revoluției rezidă în procesul istoric și în progresul ideilor [19] ; în al doilea rînd, rădăcinile Revoluției trebuie căutate în contradicțiile dintre clasele societății franceze.

„Națiunea franceză se împărțea în două clase, din care una era exploatatoare și alta exploatată sau, mai bine zis, clasa exploatată, care se compunea din starea a treia și din mulțime, forma ea singură națiunea, căci clasa exploatatoare nu era decît o minoritate imperceptibilă. Nobilii și preoții erau în posesia tuturor privilegiilor și a tuturor prerogativelor ; pentru ei onorurile, funcțiile, demnitățile ; pentru starea a treia — povara impozitelor și cea mai umilitoare aservire.

---

[18] Laponneray, *Histoire de la Révolution Française depuis 1789 jusqu'en 1814*, Paris, 1838, vol. I.
[19] *Ibidem*, p. 5. ș.u.

O asemenea stare de lucruri nu putea să dureze mult timp[20] (...)".

Laponneray cunoaşte nu numai conceptul de clasă socială, ci el vede şi conflictul de clasă bazat în mod concret pe exploatare; „poporul" nu mai este identificat, ca în epoca precedentă, cu starea a treia, ci se găseşte dincolo de această stare, ca o „mare mulţime" (multitudine) sau „popor".

Raporturile între clase — constată Laponneray — nu au fost întotdeauna aceleaşi. În trecut poziţia nobilimii se justifica prin funcţia sa: ea îi apăra pe cei ce îi erau supuşi. Mai tîrziu, nobilii au încetat să-şi mai respecte această funcţie, în timp ce începea să crească rolul stării a treia, creştere favorizată de puterea regală. În această situaţie a apărut filosofia secolului al XVIII-lea, chemată să joace un rol considerabil în zguduirea temeliilor vechiului regim.

„Lucrurile ajunseseră în acest punct cînd apăru, ca un astru strălucitor în mijlocul nopţii, filosofia secolului al XVIII-lea, fiică a Reformei religioase. O imensă activitate intelectuală se desfăşură atunci nu numai în Franţa, ci în întreaga Europă; spiritele se agitau fantastic. Metoda liberului examen, de care se servise Luther pentru a zgudui biserica romană pînă la temeliile sale, a fost arma redutabilă cu ajutorul căreia filosofia submina edificiul măcinat de vechi credinţe şi prejudecăţi. Totul a fost discutat şi aprofundat; nici un abuz, nici o eroare nu au fost iertate de severele investigaţii ale raţionalismului. O revoluţie deveni inevitabilă, nu o revoluţie din acelea din care avem multe exemple în istoria celor patrusprezece secole de monarhie, revoluţii superficiale care n-au făcut decît să înlocuiască o formă prin alta şi să substituie cu abuzuri noi vechile abuzuri, ci o revoluţie profundă, ra-

---

[20] *Ibidem*, p. 6.

dicală, egalitară, care trebuia să pătrundă pînă în măruntaiele societății pentru a proceda la regenerarea ei completă“ [21].

Astfel, printre cauzele Revoluției, la conflictul de clasă se adaugă ceea ce este expresia sa ideologică — Filosofia Luminilor. Această constatare, astăzi banală, era novatoare în epocă ; de atunci ambii factori fac parte, inseparabil, din argumentele referitoare la cauzele Revoluției.

Este interesant să amintim aci ce au spus Voltaire și Rousseau despre perspectivele revoluției. Aceste enunțuri au servit — pe bună dreptate — lui Laponneray pentru a dovedi profunzimea gîndirii filosofice care a pregătit Revoluția din 1789.

La 2 aprilie 1764, Voltaire scria într-una din scrisorile sale : „Tot ceea ce văd aruncă semințele unei revoluții care va sosi cu siguranță, și al cărei martor nu voi mai avea plăcerea să fiu. Francezii ajung peste tot prea tîrziu ; dar, în orice caz, ajung. Într-atîta s-a răspîndit lumina din aproape în aproape încît o explozie se va produce cu prima ocazie ; și atunci va fi un vacarm de toată frumusețea. Tinerii pot fi fericiți ; ei vor vedea multe lucruri“. Patru ani mai devreme, în 1760, Jean-Jacques Rousseau scria : „Ne apropiem de starea de criză și de secolul revoluțiilor. Consider imposibil ca marile monarhiii ale Europei să mai dureze mult timp de acum înainte ; toate au strălucit și orice stare de strălucire duce la declin. Eu am, după părerea mea, motive mai deosebite decît această maximă, dar nu e momentul să le rostesc și oricine și le poate închipui“ [22].

Înainte de a trece la alți istorici, să mai precizăm că Laponneray vede cauza directă a Revoluției franceze în criza financiară a epocii.

---

[21] *Ibidem*, p. 7.
[22] *Ibidem*, p. 7 ș.u.

Opiniile pe care le-am prezentat pînă aici constituie tot atîtea materiale interesante pentru a caracteriza epoca dar, din punct de vedere al istoriografiei și poate cu excepția lui Laponneray, toate acestea sînt încă destul de irelevante. Abia în epoca următoare — după 1848 — istoriografia franceză aduce elemente calitativ noi și introduce, în același timp, mari controverse asupra cauzelor economice ale Revoluției din 1789, care se continuă încă în zilele noastre la istoricii francezi. Este vorba, în mod deosebit de două mări opere consacrate Revoluției franceze și devenite clasice: *Histoire de la Révolution* a lui Jules Michelet, numărînd mai multe volume, și a cărei apariție a început în 1847, adică în ajunul Revoluției de la 1848 și *L'Ancien Régime et la Révolution*, primul volum al unei istorii a revoluției a lui Alexis de Tocqueville, apărut în 1856 și reprezentînd începutul unui studiu pe care moartea autorului l-a lăsat neterminat.

Jules Michelet era un pasionat partizan al lui Danton, tendință ce se simte din paginile lucrării sale [23] — redactată într-un stil foarte literar în comparație cu scrierile istorice actuale — deși foarte erudită, fondată pe o documentație bogată.

Pentru Michelet, cauzele Revoluției franceze sînt multiple. Între ele, el socotește întîi de toate acțiunea ideologiei, îndeosebi a concepțiilor lui Voltaire și Rousseau. Această influență era foarte răspîndită, chiar pînă la Curte și la regina însăși. Toți par să aspire la Revoluție, dar fiecare ezită să întreprindă o acțiune concretă de asanare a situației. Și Michelet constată cu umor : „Toți par convertiți, toți vor Revoluția ; fiecare, e adevărat, o vrea nu pentru sine, ci pentru ceilalți. Nobilimea ar face-o bucuroasă împotriva clerului, clerul împotriva nobilimii. Turgot este edificator

---

[23] J. Michelet, *Histoire de la Révolution Française*, vol. I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1952.

pentru toţi ; el îi pune să spună dacă vor cu adevărat să se schimbe. Toţi răspund într-un glas : Nu... Ceea ce trebuie făcut, să se facă“ [24].

În al doilea rînd, ceea ce a influenţat declanşarea Revoluţiei, după Michelet, a fost dezastrul financiar al statului, mai exact, falimentul său total în urma jefuirii tezaurului de către preaputernicii zilei, cărora regele nu era în stare să le reziste [25].

În al treilea rînd, arbitrariul puterii regale, în particular practica ce consta în a se debarasa de indivizii „incomozi“ arestîndu-i, fără judecată, pe baza acelor lettres de cachet (vîndute şi emise în alb), a avut o influenţă politică negativă asupra opiniei publice. De aceea, căderea Bastiliei — o închisoare în care oamenii erau „reţinuţi“ fără judecată — a devenit simbolul Revoluţiei franceze [26]. După Michelet, în Franţa existau treizeci de închisori asemănătoare, fără a socoti mănăstirile care erau deseori folosite drept închisori.

În sfîrşit, şi în al patrulea rînd, cauza Revoluţiei, după Michelet, a fost *mizeria*. El afirmă aceasta cu toate că se plînge de lipsă de surse pentru a-şi confirma teza. „Dacă răbdarea te duce la cer, atunci poporul, în ultimele două secole, a depăşit într-adevăr toate meritele sfinţilor. Dar cum să faci istoria acestei situaţii ?... Urmele sînt foarte puţine. Mizeria este un fapt atît de răspîndit, răbdarea de a o suporta este o virtute atît de obişnuită la noi, încît istoricii le remarcă foarte rar. Dealtfel, istoria lipseşte în secolul al XVIII-lea... pînă la mişcarea filosofică, ţara este liniştită... Istoria acestei mizerii este cu atît mai greu de făcut cu cît epocile nu sînt, ca în alte locuri, marcate de revolte...,

---

[24] *Ibidem*, p. 61.
[25] *Ibidem*, p. 64—67.
[26] *Ibidem*, p. 67—76.

nu au fost revolte, nimic altceva decît o Revoluție“ [27].

În sprijinul tezei după care mizeria a fost una din cauzele Revoluției, Michelet găsește dovezi în mărturiile provenite din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea : ale lui Colbert, din 1681, ale lui Boisguillebert, din 1701, arhiepiscopului de Cambrai, ale ducelui de Orléans, episcopului de Chartres, Fénélon, doamnei de Châteauroux etc. Aceasta îi permite să conchidă : „Răul constă în faptul că ea (societatea franceză) este organizată pentru a produce din ce în ce mai puțin și pentru a plăti din ce în ce mai mult (...). Începînd cu Ludovic a XIV-lea, impozitele indirecte apasă în așa măsură încît la Mantes, la Etampes și în alte părți, se smulge toată vița de vie.

Țăranul neavînd deloc mobile care să poată fi sechestrate, fiscul nu mai are altceva de sechestrat decît animalele ; puțin cîte puțin animalele sînt exterminate. Îngrășăminte nu mai sînt. Cultura cerealelor, extinsă în secolul al XVII-lea prin imense defrișări, se restrînge în secolul al XVIII-lea (...) Nu numai că pămîntul produce mai puțin, dar se cultivă mai puțin pămînt. În multe locuri, el nu mai merită osteneala de a fi cultivat (...)“ [28]

După cum vedem, Michelet nu preia teza istoricilor din epoca Restaurației despre contradicțiile de clasă ca o cauză a Revoluției franceze. Această problemă dispare din opera sa, în timp ce se estompează și rolul burgheziei în abolirea regimului feudal. Alte timpuri aduc cu ele alte preocupări și alte nevoi. Dimpotrivă, vedem precizîndu-se, cu un contur mai accentuat și cu dezvoltări noi, teza mizeriei poporului considerată ca o cauză a Revoluției.

Michelet a publicat primul volum al Istoriei Revoluției în 1847 și și-a încheiat opera în

[27] *Ibidem*, p. 46.
[28] *Ibidem*, p. 48 ș.u.

1853. În aceeaşi perioadă, Alexis de Tocqueville lucra la cartea sa, publicată în 1856, în care formula o teză diametral opusă concluziei lui Michelet : Revoluţia franceză a avut drept cauză nu mizeria, ci dezvoltarea economică a ţării (dezvoltare la care a participat şi ţărănimea), cît şi lărgirea libertăţilor politice. Această teză, paradoxală la prima vedere, însă opusă lui Michelet, este documentată şi argumentată în mod riguros de către Tocqueville.

Diferendul dintre Michelet şi Tocqueville este cu atît mai interesant şi important cu cît va avea continuări : Taine contra lui Jaurès la sfîrşitul secolului al XIX-lea, Labrousse contra lui Lefebvre şi Mathiez în secolul al XX-lea. Dacă, cu trecerea timpului, argumentele sînt din ce în ce mai numeroase şi documentarea din ce în ce mai bogată, problema nu se pune într-o mai mică măsură şi cu atît mai mult ea trebuie cercetată pornind de la originea ei.

Tocqueville se opune energic tuturor celor care vedeau în Revoluţia franceză doar un rezultat al întîmplării şi al dorinţelor de anarhie. Dimpotrivă, el spune : „Ceea ce Revoluţia a fost în cea mai mică măsură este un eveniment întîmplător. Într-adevăr, ea a luat lumea pe neaşteptate şi totuşi ea nu a fost decît împlinirea unei îndelungate activităţi, încheierea neaşteptată şi violentă a unei opere la care au lucrat zece generaţii de oameni. Dacă ea nu ar fi avut loc, vechiul edificiu social nu s-ar fi prăbuşit mai puţin peste tot, aici mai curînd, dincolo mai tîrziu ; numai că el ar fi continuat să se dezmembreze bucată cu bucată în loc să se prăbuşească dintr-o dată“ [29].

Nu numai că Revoluţia nu e o operă a întîmplării, ci, mai mult, ea a fost împlinirea

---

[29] A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, ediţia a III-a, Paris, 1857, p. 55.

unui lung proces de dezvoltare la scară mondială, ce depășea Franța. Și rezultatul ei l-a constituit răsturnarea feudalismului. „Această Revoluție", scrie Tocqueville, „nu a avut ca efect decît să abolească acele instituții politice care, timp de mai multe secole, au dominat în întregime la majoritatea popoarelor europene, și pe care le desemnăm de obicei ca instituții feudale, pentru a pune în locul lor o ordine socială și politică mai uniformă și mai simplă, care avea drept bază egalitatea condițiilor" [30].

Deoarece tendința antifeudală era generală în sec. al XVIII-lea, se punea de la început o întrebare : de ce tocmai în Franța s-a produs revoluția ? Răspunsul lui Tocqueville este : nu pentru că în Franța situația ar fi fost mai defavorabilă decît în alte părți, ci, pentru că acolo — economic și politic — vestigiile feudalității erau resimțite extrem de apăsător. Raționamentul lui Tocqueville era original și nou nu numai pentru acea epocă, ci el continuă să impresioneze și astăzi prin profunzimea ideilor exprimate.

Pentru început, teza de bază a lui Tocqueville :

„Un lucru surprinde la prima vedere : Revoluția, al cărei obiectiv propriu era să abolească pretutindeni rămășițele instituțiilor din evul mediu, nu a izbucnit în ținuturile unde aceste instituții, conservate mai bine, apăsau cel mai mult poporul prin greutatea și strășnicia lor, ci, dimpotrivă, în ținuturile în care acestea apăsau cel mai puțin ; astfel că jugul lor a apărut cel mai insuportabil acolo unde în realitate era cel mai puțin greu" [31].

Tocqueville contrapune situația țăranului din micile state germane situației celor din Franța. În Germania, țăranul este încă aservit și, în majoritatea cazurilor, *glebae adscriptus*.

---

[30] *Ibidem*, p. 54.
[31] *Ibidem*, p. 57.

În Franța nu numai că (afară de cîteva excepții) țăranul este liber de mult timp, dar deține și o proprietate pe care o mărește fără încetare în detrimentul marii proprietăți funciare; Revoluția nu a făcut decît să accelereze un proces ce se petrecea de mult timp. Seniorul feudal își pierduse prerogativele administrative în favoarea puterii regale; el nu mai păstra decît drepturile sale de judecată din ce în ce mai limitate dealtfel de către rege. Totuși, în ciuda acestor transformări, țăranul era încă supus la obligații grele în bani și în natură în folosul seniorului și al bisericii; obligații cu atît mai apăsătoare pentru țăran cu cît acesta trebuia faptic să se achite de ele în numele proprietății sale și nu în cel al domeniului seniorial. Dar, în acea perioadă, aceleași constrîngeri feudale existau sub o formă mult mai dură în restul Europei. De ce deci, se întreabă Tocqueville, au condus ele la o explozie în Franța care, în această privință, era țara cea mai liberală?

„De ce deci aceleași drepturi feudale au aprins în inima poporului din Franța o ură atît de puternică încît aceasta chiar supraviețui obiectului său, și pare de nestins? Cauza acestui fenomen este, pe de o parte, că țăranul francez devenise proprietar funciar și, pe de altă parte, că el scăpase complet de sub stăpînirea seniorului său“ [32].

Tocqueville expune îndeaproape aceste idei în capitolul al 12-lea al cărții a II-a a operei sale.

În secolul al XVIII-lea, țăranul francez era în mod evident mai liber decît în trecut, situația sa economică era și ea mai bună, dar din punct de vedere social el era izolat. Pentru seniorul feudal, pentru nobil, „acești oameni nu mai erau supuși lor, dar ei nu erau încă nici concetățenii lor“ [33]. Poate, în anumite ca-

---

[32] *Ibidem*, p. 69.
[33] *Ibidem*, p. 208.

zuri individuale, era altfel — constată Tocqueville, care adaugă imediat : „eu vorbesc de clase, numai de ele trebuie să se intereseze istoria“ [34].

Seniorii părăseau ţinutul cu terenuri a căror exploatare, datorită sistemului fiscal, nu mai era rentabilă. În acest fel, povara cea mai mare a impozitelor cădea pe ţăran care, de frica noilor impozite, nu dezvolta nici agricultura, nici creşterea animalelor. Serviciul militar, construcţia şi întreţinerea drumurilor erau obligaţiile care, în principiu, reveneau doar ţăranului. Din această cauză — cu toate că situaţia sa era mai bună decît în trecut — ţăranul resimţea mai din greu povara regimului.

Să conchidem : Aşa cum spune Tocqueville, în cea de-a doua jumătate a secolului al XVIII-lea are loc în Franţa o rapidă expansiune economică. „Pe măsură ce guvernanţii şi guvernaţi devin conştienţi de aceste schimbări proprietatea publică se dezvoltă cu o rapiditate fără precedent. Toate semnele o anunţă : populaţia creşte, bogăţiile cresc şi mai repede. Războiul din America nu a încetinit această expansiune ; statul se înglobează în datorii, dar particularii continuă să se îmbogăţească ; ei devin mai harnici, mai întreprinzători, mai inventivi.

Dacă acordăm atenţie diferenţelor între epoci, ne vom convinge că în nici una din epocile care au urmat Revoluţiei prosperitatea publică nu s-a dezvoltat mai repede decît în timpul celor douăzeci de ani care au precedat-o“ [35].

Dar pe măsură ce se realizează acest progres şi sporeşte prosperitatea, creşte şi nemulţumirea şi ura faţă de vechile instituţii. Revoluţia se coace, îndeosebi în regiunile ţării în care bunăstarea este mai manifestă, „în aşa

---

[34] *Ibidem*, p. 209.
[35] *Ibidem*, p. 286—288.

fel încît s-ar zice că francezii considerau poziția lor cu atît mai insuportabilă cu cît devenea mai bună".

De ce s-a întîmplat așa ? Explicația pe care o dă Tocqueville aparține celor mai frumoase pagini ale politologiei.

„Nu întotdeauna se ajunge la revoluție mergînd din rău în mai rău. Cel mai ades se întîmplă ca un popor care a suportat fără să se plîngă, ca și cum nici nu le-ar simți, legile cele mai împovărătoare, să le răstoarne în mod violent îndată ce apăsarea acestora se ușurează. Regimul pe care îl distruge o revoluție este aproape mai bun decît cel care l-a precedat și *experiența ne învață că momentul cel mai periculos pentru o rea guvernare este de obicei cel în care încep să întreprindă reforme*... Răul care era suportat cu răbdare, ca inevitabil, pare insuportabil îndată ce se ajunge la ideea de a i se sustrage. Tot ce se suprimă atunci din abuzuri pare să dezvăluie mai bine ceea ce rămîne și face sentimentul mai dureros : *răul a devenit mai mic, e adevărat, dar sensibilitatea este mai puternică.* Feudalitatea în toată atotputernicia ei nu a inspirat francezilor atîta ură ca în momentul în care urma să dispară. Cele mai slabe măsuri ale arbitrariului lui Ludovic al XVI-lea păreau mai greu de suportat decît întreg despotismul lui Ludovic al XIV-lea" [36].

În această expunere profundă se îmbină teza despre dezvoltarea economică a Franței în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea cu aceea a intensificării, în aceeași perioadă, a sentimentelor revoluționare.

Astfel, după Tocqueville, mișcarea îndreptată împotriva feudalismului care avea tendința de a se dezvolta în acea perioadă în toată Europa, aducea în Franța și o cauză aparte a Revoluției : dezvoltarea economică

---

[36] *Ibidem*, p. 291 ș.u. (subl. — A.S.).

rapidă a țării și lărgirea libertăților, ceea ce făcea să se simtă cu deosebită tărie îngrădirile și obligațiile legate de supraviețuirea sistemului feudal.

Apărînd acest punct de vedere, Tocqueville nu omite cauzele directe ale Revoluției franceze : în primul rînd, dificultățile financiare ale guvernului în raport cu deficitul bugetar ce creștea.

Desigur, după Tocqueville sistemul financiar nu era mai dezastruos în această perioadă decît în timpul predecesorilor lui Ludovic al XVI-lea și deficitul creștea datorită unor activități pozitive ale regimului, cum ar fi lucrările publice, asistență pentru săraci etc. (Tocqueville trece sub tăcere cheltuielile războiului din America și datoriile statului ale căror dobînzi sfîrșiseră prin a absorbi mai mult de jumătate din veniturile anuale). Aceasta nu schimbă în nici un fel faptul că statul era în pragul unui faliment ce amenința „drepturile sacre" ale creditorilor săi, în primul rînd ale rentierilor. Astfel, criza financiară a împins la revoluție categoriile în general cele mai conservatoare. Acestea au dat mișcării revoluționare un impuls, fără să bănuiască încotro s-ar putea ajunge în cele din urmă.

„Așa se face că rentierii, negustorii, industriașii și alți oameni din comerț și din finanțe, care formează de obicei clasa care se opune cel mai mult înnoirilor politice, clasa cea mai apropiată de guvernul existent, oricare ar fi acesta, și cea mai supusă legilor pe care chiar le disprețuiește și le detestă, s-a dovedit de data aceasta cea mai nerăbdătoare și cea mai hotărîtă să înfăptuiască reforme. Ea pretindea îndeosebi cu înverșunare o revoluție completă în tot sistemul financiar, fără să se gîndească că, agitînd profund această parte a sistemului

de guvernămînt înseamnă să faci să se prăbușească tot restul“ [37].

Este vorba aici nu numai de o simplă schiță a cauzelor Revoluției franceze, ci de un cu totul alt punct de vedere, pe care Tocqueville îl opune clar și hotărît aceluia al lui Michelet.

După vreo douăzeci de ani, Comuna din Paris marchează începutul unei epoci noi în istoria Franței și nu numai a Franței. Asistăm atunci, în mod evident, la reapariția problemei Marii Revoluții franceze, dar văzută de acum înainte în perspectiva Comunei din Paris.

Și astfel, în opera sa în mai multe volume *Les origines de la France contemporaine* (1875), Hippolyte Taine reia concepția după care mizeria, în special mizeria țăranilor, constituie cauza Revoluției. Controversa dintre Michelet și Tocqueville se continuă în alt context.

Mizeria, mizeria înspăimîntătoare a poporului — acesta este tabloul pe care îl schițează Taine în culori foarte întunecate, extrăgîndu-și materialele din memorii, declarații, corespondență administrativă, descrieri etc. din timpul lui Ludovic al XIV-lea, Ludovic al XV-lea și Ludovic al XVI-lea. „Parcurgeți corespondența administrativă a ultimilor treizeci de ani care au precedat Revoluția : o sută de dovezi vă vor descoperi o suferință extremă, chiar cînd aceasta nu devine violentă. În mod evident, pentru omul de rînd, țăran, meșteșugar, muncitor, care trăiește din munca brațelor sale, viața este nesigură ; el are doar puținul care îi trebuie pentru a nu muri de foame, și nu odată acest puțin îi lipsește“ [38].

Taine admite, referindu-se la Tocqueville, că țăranul devenise într-adevăr proprietar funciar. El încearcă, pe de o parte, să explice

---

[37] *Ibidem*, p. 295 ș.u.

[38] H. Taine, *Origines de la France contemporaine*, Paris, 1875, Librairie Hachette, vol. II, p. 209.

acest fapt fără a infirma teoria sa după care mizeria constituie o cauză a Revoluției ; pe de altă parte, el reia raționamentul lui Tocqueville, după care țăranul, care este proprietar, simte mai greu apăsarea impozitelor și a obligațiilor decît țăranul care lucrează pe domeniile senioriale. Dacă înainte de Revoluție țărănimea poseda circa două treimi din pămînturi, acest fapt este atribuit de către Taine ruinii nobilimii și abnegației țăranului, care, fără îndoială, cumpără pămîntul la un preț derizoriu, dar care nu se alege cu nimic de pe urma lui, cu toate sacrificiile făcute. Taine salvează astfel teza sa asupra mizeriei ca fenomen general și constant, subliniind în mod deosebit că țăranul, care e proprietar funciar, se ridică împotriva regimului cu o înverșunare mai mare decît predecesorii săi.

„Cînd omul este sărac, scrie Taine, se amărăște ; dar cînd este în același timp și proprietar și sărac se amărește și mai mult. El a putut să se resemneze în fața sărăciei, dar nu se resemnează în fața spolierii ; or, aceasta era situația țăranului în 1789 ; căci, de-a lungul secolului al XVIII-lea el adunase pămînt... Dar, achiziționînd pămînt, micul cultivator își asumă obligații. Atît timp cît era simplu ziler și nu avea decît brațele, impozitul nu-l atingea decît pe jumătate : «unde nu există nimic, regele își pierde drepturile». Acum el poate mult și bine să fie sărac și să-și zică și mai sărac, fiscul îl impune pentru întreaga întindere a noii sale proprietăți“ [39].

Faptul că am reținut de la Taine numai teoria asupra mizeriei poporului drept cauză a Revoluției nu înseamnă de loc că acest istoric ar fi ignorat celelalte cauze și aspecte ale problemei. Opera sa nu este numai foarte cuprinzătoare, uluitor de erudită și fundamentată pe documentele cele mai diverse, dar, mai mult decît atît, ea abordează procesul is-

---

[39] *Ibidem*, p. 226—230.

torio dintr-o perspectivă complexă; dealtfel, aceasta este foarte discutabilă. Or, din cauză că această operă este atît de bogată, trebuie să ne limităm cu bună știință doar la aspectul care ne interesează ca obiect al confruntării noastre: cauzele economice ale Revoluției franceze. Dacă nu, va trebui să intrăm în discuție cu autorul; de fapt, Jean Jaurès a furnizat ca exemplu chiar analiza făcută de Taine structurii societății franceze din secolul al XVIII-lea, analiză în care acesta omite de fapt dezvoltarea și rolul burgheziei ca clasă socială, sau atunci cînd opune științei filosofia franceză a Luminilor și o golește de conținuturile ei revoluționare concrete. Dar aceasta ne-ar duce prea departe de tema noastră.

Aici ne interesează astfel numai răspunsul la întrebarea cu privire la cauzele economice ale Revoluției franceze. Taine răspunde: mizeria poporului. Ca și în cazul lui Michelet, acest răspuns a provocat o opoziție, exprimată de această dată de Jean Jaurès în *Histoire socialiste de la Révolution Française* (1901). Cauza Revoluției nu a fost mizeria — constată Jaurès —, ci întărirea puterii stării a treia în urma unei dezvoltări economice rapide.

Să începem cu importanta teză de la care pleacă Jaurès și pe care o va relua mai tîrziu Mathiez: pentru ca o revoluție să izbucnească, opresiunea claselor care provoacă lupta revoluționară nu este o condiție suficientă; mai trebuie ca aceste clase să dispună de un minimum de forțe și mijloace. Și tocmai aceasta era situația în Franța secolului al XVIII-lea.

„Pentru ca o revoluție să izbucnească, clasele de jos trebuie să sufere de o teribilă strîmtorare sau de o mare opresiune. Ele mai trebuie să aibă un început de forță și, prin urmare, de speranță. Or, tocmai aceasta era situația societății franceze la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Nobilimea și clerul dețineau mai

mult de o treime din teritoriu, erau scutite de orice obligație și de orice impozit, aruncînd toată povara pe populația satelor și pe burghezia austeră a orașelor, acaparînd toate resursele unui buget alimentat de către cei mai săraci, răneau și păgubeau în cel mai înalt grad clasa țăranilor și clasa burgheziei.

Dar, în același timp, existau destule mici proprietăți țărănești, existau de asemenea, în ciuda rigorilor fiscului, destule economii ascunse în sate, pentru ca toți micii proprietari rurali să aibă speranța de a se elibera și chiar de a cumpăra într-o bună zi parcele din marele domeniu ecleziastic.

Iar burghezia, încurajată de două secole de putere industrială, comercială și financiară, pătrunsese destul prin cumpărări în lumea rurală, pentru a se simți capabilă să lupte împotriva nobilimii și Bisericii, chiar în problemele agricole. Ea se simțea capabilă să acopere, dacă pot să spun astfel, toată întinderea societății" [40].

Astfel, după părerea lui Jaurès, cauza Revoluției a fost în special dezvoltarea forțelor burgheziei ca clasă, care, datorită acestui fapt, aspira să preia puterea. Celelalte fenomene, cum ar fi deficitul bugetar și, ca urmare, criza financiară a statului, puteau face să izbucnească Revoluția, dar cauzele ei erau mult mai profunde, ele se găseau în conflictul claselor societății de atunci.

În polemica sa cu Taine, pe care îl critică violent pentru că nu a înțeles rolul burgheziei în mișcarea revoluționară a secolului al XVIII-lea, Jaurès se ridică împotriva tezei potrivit căreia singurul motiv al sentimentelor revoluționare ale burgheziei ar fi fost interesul pe care aceasta îl purta lucrărilor filosofilor. Jaurès continuă :

---

[40] J. Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution Française*, ediția l'Humanité, Paris, 1922, vol. I, p. 44—46.

„Domnul Taine nici nu bănuieşte imensa dezvoltare a intereselor care a impus burgheziei rolul său revoluţionar şi care i-a dat forţa să-l împlinească. El gîndeşte ca şi cum nişte teorii filosofice pure puteau să entuziasmeze şi să ridice un întreg popor (...). Acest pretins «realist» s-a limitat să citească cărţi filosofice. El nu a văzut viaţa însăşi ; a ignorat imensul efort de producţie, de muncă, de economii, de progres industrial şi comercial care au făcut ca burghezia să devină o putere de prim ordin şi care a constrîns-o să preia conducerea unei societăţi în care interesele sale deţineau deja un loc important şi erau ameninţate de atîtea riscuri. Într-adevăr, domnul Taine a pierdut mult prin faptul că nu l-a citit pe Marx sau că nu a meditat puţin asupra lui Augustin Thiery"[41].

Jaurès nu neagă în nici un fel rolul revoluţionar al ideologiei, dar îl interpretează altfel decît Taine. Pe cînd pentru acesta din urmă filosofia Luminilor a avut un caracter abstract, inspirîndu-se din izvoarele antichităţii, pentru Jaurès aceasta îşi datorează puterea faptului că ea constituie un instrument al conştiinţei de clasă a burgheziei. Rolul gîndirii Luminilor nu poate fi înţeles decît în strînsă legătură cu emanciparea burgheziei.

„La sfîrşitul secolului al XVIII-lea, două mari forţe revoluţionare au animat spiritele şi lucrurile şi au multiplicat cu un coeficient formidabil intensitatea evenimentelor. Este vorba despre următoarele forţe : Pe de o parte naţiunea franceză, care ajunsese la maturitate intelectuală. Pe de altă parte, burghezia franceză, care ajunsese la maturitate socială (...) Burghezia franceză devenise conştientă de forţa sa, de bogăţia sa, de drepturile sale, de şansele sale de dezvoltare aproape nelimitate : într-un cuvînt, burghezia dobîndise conştiinţa de clasă, în timp ce gîndirea

---

[41] *Ibidem*, p. 56.

dobîndea conştiinţa universului. Aici sînt cele două origini arzătoare, originile de foc ale Revoluţiei. Prin aceasta ea a fost posibilă şi a fost minunată" [42].

Puterea burgheziei provenea, în primul rînd, din activitatea ei industrială, comercială şi financiară, iar, în al doilea rînd, din rolul de creditor al statului pe care şi-l asumase masa de rentieri. Tocmai aceşti rentieri, ameninţaţi de stafia falimentului financiar al statului, au favorizat căutarea unei noi ordini sociale, capabilă să le garanteze drepturile. „Dar, în 1789, burghezia franceză era puternică şi prin activitatea comercială şi industrială" — spune Jaurès [43], care, într-un important capitol al lucrării sale (de vreo şaizeci de pagini şi intitulat „Viaţa economică") încearcă să demonstreze, pe bază de documente şi statistici, îmbogăţirea rapidă a burgheziei în secolul al XVIII-lea în comerţ, finanţe şi industrie. El presupune că, însuşi războiul costisitor cu Anglia pentru coloniile americane, care a ruinat finanţele statului, a permis burgheziei să adune averi enorme. Aceasta a fost situaţia la Bordeaux, de exemplu, unde chiar clasa muncitoare a simţit creşterea nivelului său de trai şi unde, în timpul Revoluţiei, nu s-a ajuns la conflicte violente între burghezie şi proletariat [44]. La fel s-a întîmplat şi la Marsilia. Aceasta a permis unitatea stării a treia în lupta împotriva nobilimii.

„Burghezia este cea care, ajutată de forţa şi entuziasmul poporului, se îndreaptă spre cucerirea puterii. Se poate uşor constata, la Marsilia şi în Provence, această unanimitate ardentă a stării a treia, a burghezilor şi muncitorilor, a bogaţilor şi săracilor, din zilele

---

42 *Ibidem*, p. 49.
43 *Ibidem*, p. 62.
44 *Ibidem*, p. 73.

furtunoase și radioase care au precedat Revoluția, cînd Mirabeau, în parlamentul din Provence, intra în luptă împotriva nobilimii care îl exclusese. Florăresele îl îmbrățișau pe tribun și bancherii îl aclamau. El însuși, atunci cînd în magnificul său discurs pronunțat în parlamentul din Provence, opunea sterilității privilegiate a nobililor forța și dreptul producătorilor, înțelegea prin acest cuvînt atît pe marii afaceriști și industriași, cît și pe simplii salariați"[45].

Cu totul altfel se prezenta situația la Lyon, unde se constituise o alianță între burghezie și aristocrația convertită la activități industriale, în timp ce, de la începutul Revoluției, se ajunsese la un conflict între burghezie și proletariat. Aceste situații diferite se explică prin diferența dintre nivelul de dezvoltare industrială și tipul de activități industriale și comerciale de la Lyon față de cel al orașelor din Sud, Bordeaux și Marsilia.

Este interesant de notat că Jaurès, atunci cînd apără teza prosperității în ajunul Revoluției, nu pune problema nivelului de trai al clasei muncitoare, a șomajului, aceea a majorării prețului grîului ca urmare a recoltelor proaste etc. În capitolul *Proletariatul* (Ibid., p. 157—169), el se străduiește în principal să demonstreze cum clasa muncitoare din epocă nu era și nu putea fi o clasă autonomă, că nu poseda încă nici conștiință de clasă, nici o organizare corespunzătoare. Din acest ultim motiv se concentrează probabil Jaurès asupra forței principale a Revoluției — burghezia — și înfățișează problema prosperității în orașe doar din perspectiva acestei clase. În schimb, el își îndreaptă atenția asupra nivelului de viață al țărănimii, care a jucat și ea un rol important în cadrul Revoluției.

---

[45] *Ibidem*, p. 77.

Conform liniei generale adoptate, Jaurès stabileşte mai întîi că agricultura cunoscuse un mare progres înaintea Revoluției. Pentru a măsura acest progres trebuie comparată agricultura franceză din 1789 cu ceea ce fusese ea în urmă cu douăzeci-treizeci de ani și nu cu agricultura engleză, al cărei nivel era incontestabil superior la acea epocă. În aplicarea unui sistem de referință corect, spune Jaurès, nu mai încape nici o îndoială că şi aici avem de a face cu un progres.

„Că a avut loc între 1760 şi 1789 un mare progres în agricultură, o vastă înnoire a metodelor, a construcțiilor, a utilajului, e un adevăr ce nu poate fi contestat... Ştiu bine că Arthur Young semnalează, în mai multe părți din călătoria sa în Franța, caracterul deficitar al agriculturii ; și e sigur că agricultura franceză era mult inferioară agriculturii engleze. Dar Arthur Young nu a putut compara situația din Franța agrară în 1789 cu situația Franței din 1760. Or, cîteva mărturii incontestabile și cîteva fapte mari economice demonstrează că în aceşti douăzeci și cinci de ani a avut loc o mare dezvoltare în sensul agriculturii intensive (...)“ [46].

Jaurès explică acest progres în primul rînd prin participarea capitalului în agricultură. O parte importantă a pămînturilor trece în mîinile burgheziei interesate să pună capăt stagnării producției agricole. Vedem cum se constituie o clasă de fermieri bogați care dau pămîntul în arendă, aplicînd astfel proprietății funciare principiul profitului capitalist. Veniturile din proprietatea funciară cresc rapid ; după Galonne, o veritabilă revoluție s-a produs în agricultura franceză, aducînd în douăzeci de ani o majorare considerabilă a veniturilor agricole [47]. *Societatea Regală a*

---

[46] *Ibidem*, p. 209.
[47] *Ibidem*, p. 211.

agriculturii, fondată la Paris în 1785, a fost însărcinată să ridice nivelul tehnicilor agricole printre țărani. Pînă aici, Jaurès își fondează asertiunile pe o documentare bogată și convingătoare.

Dar cum se prezenta la acea epocă situația țăranilor care lucrau pămîntul? Jaurès se interesează mai puțin de această problemă, pe care o consideră mai degrabă o consecință a progresului capitalismului în agricultură: lichidarea vechilor instituții ale comunității sătești și a prestărilor în folosul săracilor, sub forma dreptului pășunatului liber, concentrarea progresivă a proprietății funciare datorită exproprierii în special — directe și indirecte a țăranilor, ale căror numeroase plîngeri sînt consemnate în *Caietele de doleanțe* ale țăranilor din diverse provincii, depuse la dosar de către Jaurès [48].

Dacă adăugăm la aceasta obiectul nemulțumirii generale (exprimat vehement de asemenea în caietele de doleanțe ale țăranilor), care era sistemul de impozite și redevențe, a cărui injustiție a devenit notorie (mai ales impozitul pe sare), se va înțelege de ce Jaurès în *Caietele* sale și-a încheiat remarcile asupra populației rurale în acești termeni:

„Astfel o pasiune vibrantă va răspunde primelor acte ale Revoluției din toate colțurile Franței rurale. Și nu numai că burghezia revoluționară, atît de puternică prin forța economică și forța acestei idei nu va fi dezaprobată de mulțimea populației satelor: dar aceasta va avea un exces de mînie gata să se reverse dincolo de limitele pe care le marcase starea a treia din orașe“ [49].

Trebuie să recunoaștem că, în contextul general al analizelor lui Jaurès asupra agriculturii franceze din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, aceste concluzii stîrnesc

---

[48] *Ibidem*, p. 248.
[49] *Ibidem*, p. 264.

uimire ; ele nu decurg pur şi simplu din aceste dezvoltări ce vizează consecvent accentuarea unui singur fapt : dezvoltarea rapidă a agriculturii în această epocă. Desigur, putem gîndi ca Tocqueville şi Jaurès : cu cît rămăşiţele feudale sînt mai incompatibile cu relaţiile capitaliste în progres rapid, cu atît ele devin mai supărătoare şi îndeamnă la contraacţiune. Acest lucru este în mod incontestabil corect, însă este un adevăr „rectificat", atît timp cît este lipsit de datele asupra cauzelor economice concrete ale nemulţumirii ţărănimii muncitoare (ceea ce nu se află în contradicţie cu teza despre dezvoltarea capitalistă concomitentă a agriculturii, ci, dimpotrivă, concordă cu ea). Aceste date vor fi stabilite de alţi istorici, pornind de la documentele epocii, iar noi vom reveni în cele ce urmează la acest lucru.

Se pare deci că Jaurès dezvoltase prea unilateral teza sa majoră după care nu mizeria, ci tocmai dezvoltarea economică a ţării, corelată cu ridicarea burgheziei, constituie cauza fundamentală a Revoluţiei franceze. Această teză se regăseşte la majoritatea marilor istorici ai secolului al XX-lea, ale căror puncte de vedere le vom ilustra cu exemplul marilor lucrări de sinteză consacrate Revoluţiei franceze de către Albert Mathiez * şi Georges Lefebvre. Dar înainte de aceasta, ne vom opri asupra cărţii lui Frantz Funck-Brentano, *L'Ancien Régime,* care studiază mai în detaliu problema ţărănimii în Franţa la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, mai ales aspectele sale economice. Acest studiu umple o anumită lacună în opera lui Jean Jaurès şi, în acelaşi timp, constituie o bună introducere la marile sinteze istorice ale autorilor menţionaţi mai sus.

Teza principală a lui Brentano este următoarea : în secolul al XVIII-lea, nu numai că

---

* Albert Mathiez, *„Revoluţia franceză"*, Editura politică, Bucureşti, 1976.

se dezvolta agricultura, dar și situația economică a țărănimii muncitoare era bună ; dacă istoricii vorbesc de mizeria sa, fie exagerează, fie nu au înțeles realitățile istorice ale relațiilor din acel moment la sate. Ce contrast dacă se compară ceea ce spune Brentano cu scrierile în care Mme de Staël, Michelet și mai ales Hippolyte Taine deplîngeau mizeria țăranului !

Brentano își începe capitolul consacrat vieții satelor printr-un procedeu polemic abil. Pentru a da mai multă greutate tezei sale asupra mizeriei ce se întronase în Franța în ajunul Revoluției, Hippolyte Taine îl citase pe La Bruyère, care descria țăranul din epocă ca pe o ființă pe care condiția mizerabilă o reduce la starea de animal. Brentano repetă, la începutul capitolului său, cuvintele lui La Bruyère, apoi citează imediat un alt scriitor dintr-o epocă mai tîrzie, Sebastian Mercier, care descrie o nuntă țărănească din care face un tablou idilic [50]. Intenția acestei confruntări dintre cele două imagini atît de diferite este evidentă : dacă vrem să facem o judecată asupra realității nu trebuie să ne lăsăm influențați de descrierile literare.

Abandonînd deci literatura, Brentano recurge la mărturii lăsate de oameni care cunoscuseră în mod real mediul rural al epocii, fiind născuți și trăind mult timp acolo, dintre care : un țăran burgund — Rétif de la Bretonne, un țăran din Limousin — Marmontel și, în sfîrșit, un țăran din Provence — Mistral (acesta din urmă reprezentînd începutul secolului al XIX-lea) [51]. Toți acești martori schițează tabloul unui sat prosper și demn, care nu seamănă prin nimic cu tabloul lui La Bruyère.

Concluziile pe care le trage Brentano din studiile sale sînt clare : în a doua jumătate

---

[50] F. Brentano, *L'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 1926, p. 393—395.

[51] *Ibidem*, p. 395—409.

a secolului al XVIII-lea, satul francez se dezvoltă și prosperă.

„Oricare ar fi fost judecata efectuată de către Arthur Young asupra agriculturii franceze de la sfîrșitul Vechiului Regim, nu poate fi negat faptul că ea a profitat, începînd cu mijlocul secolului al XVIII-lea, de marea mișcare care a antrenat Franța întreagă către un viitor nou, prin progresele realizate în toate domeniile activității naționale. Țăranii cumpără pămînturi în toate colțurile țării : o adevărată pasiune a posesiunii. Pămînturile plătite mai mult decît valorau... Sub influența societăților agricole... se ameliorează multe procedee, sînt aduse mașini agricole din Anglia ; hambarele, a căror construcție era foarte costisitoare, se înlocuiesc cu stoguri făcute direct pe cîmp ; se înmulțesc pășunile artificiale. Arthur Young spune că cultura de lucernă în Franța este atît de fantastică, încît compatrioții săi au venit să învețe la școala din țara noastră. Introducerea culturii porumbului și creșterii viermilor de mătase, a culturii cartofului (...), a rasei spaniole de oi merinos aclimatizate..., marchează în Franța, către sfîrșitul Vechiului Regim, cuceriri de o asemenea importanță, încît secolul al XIX-lea nu le va putea egala prin nimic“ [52].

Decurge oare de aici că satele erau peste tot și întotdeauna ferite de conflictele și mizeria care împing la revoltă ? Absolut de loc.

Mai întîi anii recoltelor proaste au fost o calamitate : seceta și iernile geroase, ca în 1705, 1740, 1767, 1771, 1775, 1784, și 1789. Consecințele flagelului erau cu atît mai catastrofale, cu cît un transport maritim limitat împiedica importul unor cantități mai mari de grîu și cu cît sistemul vămilor interne izola practic diversele provincii ale țării, ba mai mult era interzisă stocarea rezervelor în vederea anilor grei.

---

[52] *Ibidem*, p. 434, ș.u.

În al doilea rînd, parcelarea pămîntului frîna progresul agriculturii : cultivatorul era prea sărac și avea un cîmp de acțiune prea limitat pentru a ameliora exploatarea sa.

În sfîrșit, tradiționalele comunități sătești, care puneau piedici inițiativelor individuale, frînau dezvoltarea [53].

Care sînt în definitiv concluziile lui Brentano ? Dezvoltarea agriculturii și condițiile de viață în sate erau satisfăcătoare, conchide acest autor, bazîndu-se mai ales pe documente ce descriau locuințele, îmbrăcămintea, hrana țăranilor etc. Desigur, în aceleași texte se găsesc și povestiri alarmante asupra sărăciei care făcea ravagii în special cînd recoltele erau proaste, dar Brentano le neutralizează într-un fel cu mărturii diametral opuse. O problemă rămîne totuși neexplicată : Brentano mărturisește că satul la acea epocă a fost inundat de o veritabilă mulțime de vagabonzi, hoți și tîlhari. De unde veneau acesti oameni ? Care era cauza acestei plăgi sociale, dacă respingem ipoteza mizeriei ? Se întîlnește acest fenomen doar în anii cu recolte proaste, în special în 1784 și 1789 ?

Cu toate aceste rezerve și semne de întrebare care se impun la lectura studiului lui Brentano, teza sa majoră pare a fi fondată : cele două decenii anterioare Revoluției se înscriu, la sat, într-o perioadă nu de regres, ci dimpotrivă, de dezvoltare, deși se manifestă în același timp în epocă fenomene economice negative.

Același punct de vedere pare să susțină Henri Sée (într-un studiu asupra condițiilor economice și sociale în Franța secolului al XVIII-lea) ; acesta ajunge la concluzii asemănătoare, dar reține ca dovadă faptul că — cu excepția perioadei imediat premergătoare Revoluției — n-au existat răscoale țărănești ; ele au izbucnit abia după 14 iulie și, mai ales,

---

[53] *Ibidem.*

după 4 august 1789, cînd țăranii au cerut desființarea dijmelor, care dăinuiau de pe vremea sistemului feudal. Și George Lefebvre apără acest punct de vedere în studiul său asupra problemei țărănești în timpul Revoluției [54]. El vorbește chiar de caracterul autonom al revoluției țărănești, ca rezultat al opoziției intereselor țăranilor, nu numai față de interesele aristocrației, dar și față de acelea ale burgheziei. Acest punct de vedere este împărtășit și de Pierre Gaxotte, care adaugă un argument interesant : descrierile mizeriei țăranilor se bazează pe aparențele pe care țăranul trebuia să le mențină, pentru a se apăra împotriva sistemului de impozite în vigoare [55].

După această incursiune în problema țărănească în timpul Revoluției, să revenim la discuția mai generală pe care o întrețin în epoca noastră Mathiez și Lefebvre, pe de o parte, și Labrousse, pe de alta.

Albert Mathiez se inspiră evident din punctul de vedere al lui Jaurès.

„Revoluția nu va izbucni într-o țară epuizată, ci din contră, într-o țară înfloritoare, în plină dezvoltare. Mizeria care determină cîteodată revolte, nu poate provoca mari tulburări sociale. Acestea iau naștere întotdeauna din dezechilibrul dintre clase. Burghezia poseda desigur cea mai mare parte a avuției naționale a Franței. Ea progresa fără încetare, în timp ce grupurile privilegiate se ruinau. Dezvoltarea ei o făcea chiar să simtă mai acut inferioritățile legale la care era condamnată“ [56].

Mathiez dezvoltă această teză atît pe latura conflictului de clasă dintre burghezie și aris-

---

[54] G. Lefebvre, *Études sur la Révolution Française*, Paris, 1954.

[55] P. Gaxotte, *La Révolution Française*, Paris, Fayard, 1962, p. 32.

[56] A. Mathiez, *La Révolution Française*, Paris, Armand Colin, 1937, vol. I, p. 13. *„Revoluția franceză“*, Editura politică, București, 1976.

tocrație, cît și pe aceea a cercetării reflectării ideologice a acestui conflict. Căci, „burghezia, care deține banii, a pus mîna și pe puterea morală".

Scriitorii și filozofii care reprezentau interesele burgheziei au început lupta cu condeiul în mînă, introducînd conștiința de clasă în rîndul maselor populare. Din această teză interesantă și importantă s-a inspirat în mod evident Lenin în lucrările sale asupra rolului intelectualității care aduce „din afară" conștiința de clasă în mișcarea muncitorească spontană.

„Revoluția era făcută în spirite, cu mult timp înainte de a fi transpusă în fapt, și printre autorii responsabili trebuie socotiți pe bună dreptate chiar aceia care vor fi primele ei victime. Revoluția nu putea veni decît de sus. Poporul de muncitori al cărui orizont îngust nu depășea profesia, era incapabil să ia inițiativa și, cu atît mai puțin, să preia conducerea"[57].

Toate acestea au avut la bază îmbogățirea burgheziei și creșterea puterii ei. Mathiez citează fapte și cifre privind dezvoltarea industriei, a comerțului, a băncilor, etc. și conchide : „Prin intermediul burgheziei circulă un enorm curent de afaceri. Posturile de agenți de schimb își dublau prețul într-un an. Necker a scris că Franța deținea aproape jumătate din numerarul ce exista în întreaga Europă. Negustorii cumpără pămînturile nobililor înglodați în datorii. Ei își construiesc locuințe elegante, decorate de cei mai buni artiști (...) Orașele se transformă și se înfrumusețează.

O dovadă sigură că țara se îmbogățește este că populația crește repede și că prețul produselor agroalimentare, al pămîntului și al locuințelor suferă o creștere constantă (...). Bunăstarea coboară treptat de la înalta bur-

---

[57] *Ibidem*, p. 15.

ghezie la cea mijlocie și mică. Lumea se îmbracă mai bine, mănîncă mai bine ca altădată. Şi, mai cu seamă, se instruieşte“ [58].

Astfel, nu mizeria a fost rădăcina Revoluției franceze. Aceasta nu vine în contradicție nici cu deficitul bugetului, nici cu criza financiară, care a condus la convocarea stărilor generale și la declanșarea primei faze a Revoluției — revoluția nobiliară. Deficitul bugetar a fost provocat de proasta funcționare a statului într-o societate care era în plin avînt.

...„Ulterior problema financiară a dominat tot ce a urmat. Pentru a face reforme trebuiau bani. În mijlocul prosperității generale, tezaurul era din ce în ce mai gol. Nu putea fi umplut decît pe seama privilegiaților și cu aprobarea parlamentelor puțin dispuse să sacrifice interesele personale ale membrilor lor pe altarul avutului obștesc. Cu cît se tergiversa mai mult, cu atît se adîncea mai mult prăpastia deficitului, cu atît mai mult se adînceau opozițiile“ [59].

Mathiez menționează criza economică și șomajul care i-a urmat, recoltele dezastruoase din 1789 și creșterea prețului pîinii, dar înscrie aceste fapte în contextul prerevoluționar global. Şi aceste fapte, conjuncturale, nu infirmă într-adevăr teza generală privind avîntul economic al țării și prosperitatea sa relativă. Totuși, trebuie să se țină seama de importanța lor, și aceasta în ciuda polemicii cu Labrousse.

„Campania electorală (pentru stările generale) coincidea cu o gravă criză economică. Tratatul comercial semnat cu Anglia în 1786, reducînd tarifele vamale, a deschis drum mărfurilor englezești. Fabricanții de stofe au trebuit să-și reducă producția. Şomajul atinsese la Abbeville 12 000 de muncitori, la Lyon 20 000, în alte locuri în aceeași proporție. La începutul

[58] *Ibidem*, p. 12 ș.u.
[59] *Ibidem*, p. 21 ș.u.

iernii, care a fost foarte grea, a trebuit să se organizeze ateliere de caritate în marile orașe, cu atît mai mult cu cît prețul pîinii creștea fără încetare. Recolta din 1788 a fost mult mai mică decît cea obișnuită. Lipsa de furaje a fost atît de mare încît agricultorii au fost nevoiți să sacrifice o parte din animalele lor și să lase pămînturi necultivate sau să le însămînțeze fără bălegar. Piețele erau goale. Pîinea nu era numai foarte scumpă, dar pe alocuri chiar lipsea (...). O dată cu începerea pregătirilor în vederea alegerilor din luna martie, au izbucnit „răzvrătirile populare" (...) Mișcarea nu era îndreptată numai împotriva acaparatorilor de bunuri alimentare, împotriva vechiului sistem de impozite, împotriva accizelor, împotriva feudalității, dar și împotriva tuturor celor care exploatau poporul și trăiau pe seama lui. Ea este în strînsă legătură cu agitația politică"[60].

Acestea sînt fără îndoială noi accente, care pun într-o lumină nouă teza generală a bunăstării și avîntului economiei în Franța de atunci, fără a o pune sub semnul întrebării ; aceste noi accente ne impun însă o interpretare suplimentară a tezei, ceea ce reiese deosebit de clar din această polemică, mai ales cu Labrousse.

O poziție similară, chiar mai nuanțată, adoptă Georges Lefebvre în lucrarea sa *La Révolution Française*.

În problema care ne interesează, opinia sa este clar exprimată : Revoluția nu a avut drept cauză mizeria, ci lupta de clasă, ce corespundea unei dezvoltări economice avînd ca urmare creșterea puterii noilor clase. Secolul al XVIII-lea a fost secolul îmbogățirii Europei în general și a Franței în particular.

„Este evident că Europa se îmbogățea în Vest mai ales ; aceasta este de la sine înțeles. Exact

---

[60] *Ibidem*, p. 40—42.

în ce măsură, nu știm. Se crede că în secolul al XVIII-lea venitul național al Angliei și al Franței a crescut la mai mult decît dublul său (...) Ușurarea vieții materiale și destinderea relațiilor umane au cîștigat în profunzime, cu toate că, bineînțeles, avantajul era mai cu seamă de partea claselor dominante.

(...) Meșteșugarul, negustorul, țăranul înstărit trăgeau un anumit folos din îmbogățire : consumul crescînd de anumite bunuri părea să confirme aceasta (...) Atenuarea foametei și resursele oferite de către progresul industriei au redus mortalitatea. (...) Rezultă că îmbogățirea explică optimismul, a cărui expresie intelectuală a fost ideea de progres și care încuraja oamenii acestor timpuri să întreprindă, cu o îndrăzneală încrezătoare, reformele pe care transformările concomitente ale societății și ale mentalității păreau să le impună“ [61].

Teza despre progres a secolului al XVIII-lea se referă și la țărănimea franceză, chiar dacă aceasta era apăsată de mai multe impozite și obligații decît alte clase sociale. Situația ei economică și politică s-a ameliorat în secolul al XVIII-lea, mai cu seamă dacă aceasta se compară cu soarta țăranilor în țările Europei centrale și orientale [62].

Situația proletariatului era, dimpotrivă, total diferită. (Lefebvre caracterizează în mod clar proletariatul ca un grup social lipsit, în acea perioadă, de conștiință de clasă, și îi studiază separat condițiile de viață). Proletariatul urban și rural rămîne în afara societății : dispersat și fără o conștiință de clasă, dispunînd de organizații abia embrionare, el era și obiectul discriminărilor economice. În Franța, între 1730 și 1789, salariile au crescut cu aproape 22%, în timp ce creșterea prețurilor atinsese 60%. Aceasta însemna o accentuare crescîndă

---

[61] G. Lefebvre, *La Révolution Française*, Presses Universitaires de France, Paris, 1957, p. 40.
[62] *Ibidem*, p. 52—55.

a mizeriei pe care o mai agravau și anii cu recolte proaste și șomajul.

„În Franța, o cincime din populație era formată din săraci, și orice criză economică le mărea în mod considerabil numărul. Insuficiența asistenței sociale, pe de altă parte, era notorie (...) Astfel, cerșetoria bîntuia la nivel de masă și în zadar se încerca suprimarea ei prin pedeapsa cu închisoarea. Ea dădea naștere la vagabondaj care, el însuși degenera în tîlhărie la drumul mare; în afară de aceasta creștea numărul nomazilor în căutare de lucru și al contrabandiștilor care apăruseră din cauza vămilor interioare. O recoltă proastă și criza industrială care rezulta inevitabil de aici accentuau răul..." [63].

Teza noastră generală este justificată de datele care se referă la 20% din populația franceză, procent ce nu poate fi neglijat.

Lefebvre pune Revoluția franceză pe seama mai multor cauze, dar prima o constituie conflictele de clasă, care ridică unele împotriva altora regalitatea, aristocrația și burghezia.

„În cea mai mare parte a continentului absolutismul supraviețuia, dar mai mult sau mai puțin transformat și filosofii lăudau «despotismul luminat» al suveranilor pe care îi considerau influențați de propaganda lor. Cu toate acestea — și în același timp — aristocrația reproșa regalității că a aservit-o și burghezia se revolta văzîndu-se îndepărtată de la guvernare, în timp ce rivalitatea dintre aceste două clase se accentua. Franța nu a fost cîtuși de puțin primul stat care a rezolvat acest conflict triunghiular printr-o revoluție" [64].

Interesele de clasă sînt de așa natură încît nu numai burghezia, ci și aristocrația este interesată în limitarea puterii regale; astfel și ea primește în mod favorabil revendicările de

---

[63] *Ibidem*, p. 58 ș.u.
[64] *Ibidem*, p. 59.

libertate în domeniul economic şi politic. Dacă aceste revendicări făceau din aristocraţie aliatul burgheziei, refuzul pe care ea l-a opus revendicării de egalitate în drepturi a condus la un conflict între aceste două clase. În apărarea intereselor sale, burghezia trebuia să revendice egalitatea în drepturi, şi tocmai prin aceasta Revoluţia franceză se deosebea, de exemplu, de revoluţia engleză. În cele din urmă, revoluţia începută de aristocraţie din cauza crizei financiare, s-a transformat în revoluţie burgheză încît, chiar în ianuarie 1789, Mallet du Pan putea să scrie : „Dezbaterea publică şi-a schimbat faţa. Nu mai este vorba decît cu totul secundar despre rege, despotism şi constituţie ; războiul se poartă între starea a treia şi celelalte două categorii“ [65].

Cauza nemijlocită a revoluţiei a fost, totuşi, criza economică, care antrenase o creştere exorbitantă a preţului pîinii şi agravase şomajul. Iar Lefebvre ajunge la o încheiere deosebit de interesantă pentru punctul nostru de vedere :

„Nu trebuie să ne înşelăm asupra amploarei sociale a îmbogăţirii generate de progresul economiei ; prosperitatea regatului a fost pusă în evidenţă în urmă cu o jumătate de secol, îndeosebi de către Jaurès, pentru a explica puterea crescîndă a burgheziei şi, în această privinţă, pe bună dreptate i se obiectează lui Michelet faptul că Revoluţia a izbucnit într-o societate în plin avînt, iar nu decăzută şi destinată cataclismului de către zgîrcenia providenţială a naturii. Trebuie totuşi remarcat că profiturile exploatării colonialiste se obţineau mai cu seamă prin reexportare, încît munca naţională nu obţinea întreg avantajul scontat şi că creşterea de lungă durată a preţurilor sporea veniturile marilor proprietari funciari şi ale burgheziei fără ca salariile să crească în aceeaşi proporţie. Cum ştim acum că pro-

[65] Citat după Lefebvre, *Ibidem*, p. 113.

ducția se dezechilibrase și diminuase în perioada de zece ani dinaintea Revoluției, *rezultă că existența maselor devenea din ce în ce mai precară, încît, în cele din urmă, mizeria le-a copleșit*" [66].

Această concluzie nu mai constituie o confirmare deplină a tezei lui Tocqueville și Jaurès cu privire la prosperitatea ce domnea în Franța în ajunul Revoluției. Cu toate că Lefebvre acceptă în principiu această teză, el formulează unele rezerve și restricții de așa natură, încît acestea îl plasează în realitate între Jaurès și Labrousse.

Originalitatea demersului lui C.E. Labrousse constă, în primul rînd, în aceea că el analizează cauzele Revoluției plecînd de la două probleme economice precise : mișcarea prețurilor și a veniturilor în Franța secolului al XVIII-lea și criza economică din ajunul Revoluției [67]. Aceste chestiuni constituie obiectul celor două studii fundamentale ale acestui autor. Prețioase mai ales pentru înțelegerea genezei Revoluției franceze, aceste analize sînt primele de o asemena amploare și care au fost făcute cu o asemenea grijă pentru rigoare, devenind astfel un fapt nou istoric important (în sensul de fapt științific).

Primul studiu al lui Labrousse, *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIII-e siècle,* pune bazele atitudinii critice a autorului față de teza despre Franța prerevoluționară ca o țară prosperă din punct de vedere economic. Descriind creșterea bruscă a prețurilor între 1785 și 1789 (op. cit., p. 229, 304, 361-364 și următoarele) și influența ei

---

[66] *Ibidem*, p. 128 ș.u. (subl. — A. S.).

[67] C. E. Labrousse, *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIII-ème siècle,* Paris, 1932, Librairie Dalloz ; *La crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution,* Paris, Presses Universitaires de France, 1944.

asupra scăderii nivelului de trai al populației (p. 306, 590-595, 597-604 și următoarele), autorul își creează o bază largă pentru concluziile sale (lucrarea numără 690 pagini și se sprijină pe o documenare bogată. Se remarcă argumentarea precisă, raționamentele riguroase și calculele, care nu sînt deloc aproximative, și care îi permit, printre alte cifre, să stabilească că, din 1726 pînă în 1789, prețurile crescuseră cu 62% și salariile cu mai puțin de 26%) (p. 598 ș. u.)

Care sînt aceste concluzii? Înainte de toate, că între cauzele nemijlocite ale exploziei revoluționare a fost grava criză economică din 1788-1789 și efectele ei — creșterea prețurilor și șomajului.

„Influența provocatoare a mișcării prețurilor și veniturilor asupra declanșării și asupra ritmului Revoluției nu mai trebuie demonstrată. Conjunctura economică a creat într-o largă măsură conjunctura revoluționară.

...Se știa deja că 1789 a fost un an cu pîinea foarte scumpă, că tratatul comercial din 1786 a provocat prăbușirea producției textile și șomajul...

Am menționat deja de mai multe ori: explozia revoluționară care a survenit în iulie 1789 în orașe și în sate coincide nu numai cu anul, dar aproximativ cu perioada anului cînd prețul grîului atinge maximul său de la începutul mișcării de lungă durată, și chiar din a doua decadă a secolului (...). Neașteptată, virulentă, generală, criza agrară de subproducție izbucnește într-o țară lovită deja de o criză industrială gravă, provocată dealtfel de un simplu eveniment, tratatul comercial franco-englez din 1786. Dar criza agrară se va repercuta, așa cum se întîmplă de obicei, asupra activității industriale (...).

Scăderea ciclică a venitului muncitorului din orașe și din sate, agravată de scăderea sa de lungă durată, face din criza din 1789 una

dintre cele mai teribile crize ale vechiului regim economic..." [68].

Aceasta este chintesența cercetărilor asupra oscilării prețurilor și a veniturilor în Franța, în ajunul Revoluției. Dar ce legătură se poate stabili între acest fenomen și evenimentele politice ?

„Dificultățile care se acumulează pentru monarhie, născute din criza financiară care agravează chiar criza economică, găsesc într-un asemenea mediu o rezonanță foarte largă. Revoluția pariziană se generalizează în luna iulie și în luna august în orașe și în sate. Este o răscoală a foamei. Țăranii dau foc arhivelor și refuză să plătească drepturile senioriale... Răscoale ale piețelor și impozite pe pîine ? Este antagonismul dintre salarii, care se prăbușesc la minimum și renta funciară, care crește la maximum. Incendieri ale barierelor orașelor, birourilor, fermelor, prădarea depozitelor de sare ? Este contradicția dintre salariul care scade și impozitul pe consum care devine tot mai apăsător. Prădarea castelelor ? Încă o dată, într-o anumită măsură, antagonismul dintre salariul care scade, antagonismul dintre venitul global mixt al proprietarului-cumpărător care se reduce la minimum și drepturile feudale, progresive asupra anului sărac, asupra pămîntului sărac, asupra agriculturii sărace și asupra cultivatorului sărac sînt cele care ating atunci valoarea maximă" [69].

Tabloul cauzelor Revoluției astfel alcătuit diferă de cel al lui Mathiez și Lefebvre. Politicul este redus aici cu totul la economic și acesta se înscrie în termenii unei crize profunde. În ajunul Revoluției, prețurile nu au încetat să urce ; veniturile unora cresc și cele

---

[68] C. E. Labrousse, *„Esquisse du mouvement des prix..."*, op. cit., p. 640 ș.u.
[69] *Ibidem*, p. 641 ș.u.

ale altora descresc ; șomajul se extinde. Nu mai este deci vorba de prosperitate ci, dimpotrivă, de mizeria maselor populare.

Labrousse ajunge tocmai la această concluzie, formulată atît de categoric și de clar, în următoarea sa lucrare, consacrată crizei economice de la sfîrșitul vechiului regim. În introducerea metodologică la această lucrare, Labrousse scrie :

„Din anumite puncte de vedere, Revoluția apărea așa cum a presimțit-o Michelet și contrar tezei lui Jaurès, preluată de către Mathiez, ca o Revoluție a mizeriei. Nu că Jaurès și Mathiez neagă realitatea și influența mizeriei. Dar aceasta nu ar fi jucat, dacă îi credem, decît un rol relativ redus și ocazional. Acest fapt putea fi adevărat dacă criza din 1789 ar fi corespuns în mod efectiv cu ceea ce pare la prima vedere : o simplă «criză de subzistență», declanșată în 1788 de către o grindină și căreia îi va pune capăt, imediat sau aproape imediat, un cer prielnic (...). Mizeria devine astfel un fel de incident meteorologic. Din păcate prăbușirile economice din 1788—1790 sînt de altă talie. Ele lovesc întreaga economie franceză. Criza ciclică revoluționară a fost fără îndoială prilejul Revoluției, și de asemenea, cum se poate bănui, o astfel de ocazie a fost regresia prerevoluționară, dar într-un grad mult mai înalt decît și-au imaginat Jaurès și Mathiez. Ambele au acționat în mod profund asupra evenimentelor din 1789 și 1790 (...). Sub acest aspect, ele sînt cauze" [70].

Labrousse nu neagă în nici un fel faptul că, în secolul al XVIII-lea a avut loc o rapidă expansiune a economiei franceze în contextul creșterii prețurilor produselor agricole, dar numai pînă în 1778. În acest an se ob-

---

[70] C. E. Labrousse, *La crise de l'économie française...*, op. cit., p. XLII.

servă o prăbuşire a preţurilor produselor agricole care provoacă o criză ciclică. Creşterea demografică agravează dificultăţile pe piaţa muncii, şomajul se accentuează. Pe urmă a intervenit catastrofa naturală din 1787. Crizei ciclice din anii 1778—1787 i se adaugă o regresiune, datorată unui concurs de împrejurări diverse : tratatul comercial cu Anglia din 1786, calamităţile naturale şi, mai cu seamă, falimentul financiar al statului sub povara cheltuielilor războiului din America. Criza financiară este un prilej direct pe care îl agravează regresiunea economică ; căci este imposibil să se remedieze răul. În definitiv, după Labrousse, mizeria maselor populare este aceea care se află la originea exploziei revoluţionare. După cum am văzut mai sus, Labrousse se situează cu fermitate de partea lui Michelet şi Taine şi împotriva adversarilor lor ; el formulează însă în acelaşi timp rezerve, care precizează şi mai mult punctele sale de vedere şi proiectează mai multă lumină asupra problemei înseşi.

„Anemie economică a secolului al XVIII-lea ? Unii vor protesta. Prosperitatea epocii este convingere absolută. Va fi opus poate autorul lui însuşi. Nu a scris el acum zece ani, nu a afirmat el puţin mai înainte că un flux de prosperitate acoperea nu numai întreg secolul al XVIII-lea, dar şi începutul secolului următor ? Fără îndoială : dar fluxul urcă în mod foarte neregulat (...). După un reflux ciclic normal — care, repetăm, nu ne interesează aici — începe, prin 1778, un reflux anormal, de dimensiuni interciclice care se încheie prin 1787. Mareea de fond reîncepe atunci şi persistă, în ciuda crizelor de natură foarte diferită, pînă în ultimii ani ai secolului, atingînd epoca Consulatului şi a Imperiului în timpul căreia ea îşi intensifică din nou viteza“ [71].

---

[71] *Ibidem*, p. XXIII.

O altă rezervă, cu care Labrousse își încheie considerațiile sale metodologice, este și mai semnificativă :

„Evenimente revoluționare, mari instituții revoluționare apar deci, într-o măsură importantă, din reculul profitului și al salariului, din dificultățile industriașului, ale meșteșugarului, ale fermierului, ale proprietarului exploatator, din mizeria muncitorului, a zilierului. O conjunctură defavorabilă reunește, într-o opoziție comună, burghezia și proletariatul. *Din acest punct de vedere, Revoluția apare mult mai mult decît au gîndit-o Jaurès și Mathiez ca o revoluție a mizeriei.* Dar credem de asemenea că ultima parte a secolului al XVIII-lea nu explică totul, că ultimii ani, ani de încordare interciclică sau de criză, nu au fost singurii care au acționat asupra instituțiilor. Dificultățile economice ale domniei lui Ludovic al XVI-lea, oricît ar fi fost ele resimțite de către contemporani, reprezintă totuși un episod între Regență și Republică. *Secolul al XVIII-lea rămîne în fond un mare secol de expansiune economică, de creștere a veniturilor capitaliste, de extindere a bogăției și a puterii burgheziei. Sub acest aspect, el pregătește Revoluția, o revoluție a prosperității.* Și ne imaginăm desigur că o lungă perioadă de progres nu a avut asupra acestei Revoluții mai puțină influență decît o perioadă, relativ scurtă, de recul — atît de apropiată de evenimente și, prin urmare, atît de dinamică cît poate să fie această ultimă perioadă“ [72].

După textele lui Labrousse pe care le-am citat mai înainte, vedem mai bine cum două teze contradictorii la prima vedere (numai într-un anumit sens căci, pentru ca ele să fie într-adevăr contradictorii, ar trebui să stipulăm că evenimentele pe care le definim au avut

---

[72] *Ibidem*, p. XLVIII (subl. — A. S.).

o cauză „univocă", „exclusivă") pot dimpotrivă să fie considerate complementare : avîntul economic a caracterizat desigur secolul al XVIII-lea în ansamblul său, dar perioada care a precedat direct Revoluția a fost marcată de o criză și deci, de mizerie. În consecință, putem să dăm dreptate atît celor care văd cauza Revoluției în dezvoltarea economică și în consolidarea poziției burgheziei, cît și celor care consideră mizeria drept impuls al exploziei revoluționare. În mod evident, totul depinde de felul în care și unii și ceilalți formulează și dezvoltă tezele lor respective. În cazul nostru, adevărul istoric este totuși mult mai complicat decît o simplă reducție a cauzelor Revoluției fie la mizerie, fie la prosperitate. Nu e cazul deci să ne mirăm dacă cunoașterea cauzelor este un proces încă neterminat, în cursul căruia, prin înfruntarea de puncte de vedere diferite și opuse, adevărul istoric se cristalizează din ce în ce mai complex, din ce în ce mai precis, plecînd de la adevăruri parțiale și, în acest sens, relative.

Nu ne propunem să stabilim aici cine are dreptate în această discuție, în ce măsură și în ce sens se poate da dreptate unuia mai curînd decît altuia. Această intenție aparține numai istoricilor. Ceea ce ne interesează — și aceasta constituie obiectul cercetării noastre — este numai faptul diversității, variabilității, sau chiar al incompatibilității punctelor de vedere ale istoricilor care, în mod potențial, dispun de aceleași surse și, în mod subiectiv, aspiră la adevăr și numai la adevăr, crezînd chiar că l-au descoperit efectiv. De asemenea, în virtutea obiectivului fixat, am restrîns rolul nostru la selectarea cîtorva autori și i-am lăsat pe ei înșiși să-și prezinte punctele de vedere.

Confruntarea punctelor de vedere citate, suficient de elocventă pentru a nu necesita comentarii, ne sugerează de la început o întrebare care va constitui obiectul central al

studiului nostru : este în genere posibil adevărul obiectiv în știința istoriei ?

În mod evident, această întrebare, simplă în aparență, ascunde o serie de alte întrebări. De ce punctele de vedere ale istoricilor sînt atît de diferite între ele, chiar în unele probleme concrete ? Înseamnă aceasta că istoricii, urmînd obiective extra-științifice, falsifică cu bună știință adevărul ? Dacă lucrurile nu stau așa, ce înseamnă cunoașterea obiectivă și adevărul obiectiv în știința istoriei ? Cum putem ajunge la ele ? De ce diverși istorici, plecînd de la surse identice, alcătuiesc imagini atît de diferite, uneori contradictorii, ale procesului istoric ? Aceste imagini diferite reprezintă tot atîtea adevăruri obiective diferite ?

Aceasta constituie o parte din întrebările de care vom ține seama în confruntarea citatelor introduse, și care ne vor servi ca punct de plecare pentru analizele pe care le vom dezvolta în lucrarea de față.

PARTEA I

PRESUPOZIȚII GNOSEOLOGICE

Relația cognitivă — procesul cunoașterii — adevărul

„...Dacă marea filosofie este izgonită în mod ostentativ din spirit prin ușa principală, atunci intră pe ușa din dos prejudecățile înguste, de clasă, provinciale și regionale, extinzîndu-și, deși poate numai semiconștient, dominația asupra gîndirii istoricului".

CHARLES A. BEARD

(Written History as an Act of Faith)

Anticii spuneau că izvorul filosofiei s-ar afla în uimirea *(thaumasein)* ce-i cuprinde pe oameni în fața enigmelor lumii. Considerată sub acest unghi de vedere, istoria (nu în sens de *res gestae*, ci de *historia rerum gestarum)* constituie în mod cert o sursă fecundă a filosofării și — în ciuda părerilor istoricilor de orientare pozitivistă — ea se află în strînsă legătură cu filosofia.

Este suficient de a cita aici drept mărturie exemplul viziunilor divergente pe care le au istoricii despre unul și același eveniment, din perspectiva diferitelor epoci și generații sau — dacă sînt contemporani — a diverselor sisteme de valori și criterii pe care se bazează și care sînt expresia diferitelor interese de

clase şi grupuri, diferitelor concepţii despre lume etc.

Tocmai cu exemple care pot elucida o asemenea situaţie am şi început analizele noastre. Aceasta constituie însă numai ilustrarea unei problematici mult mai vaste şi mai profunde, care priveşte, de fapt, ştiinţa istoriei în ansamblu şi, textual, toate operele importante pentru acest domeniu. Dealtfel, numai despre acestea va fi vorba aici, adică despre o istorie strict ştiinţifică, practicată la nivelul celor mai înalte competenţe profesionale atinse în epoca respectivă, şi nu de istoria scrisă pentru a servi în scopuri de propagandă.

Şi, deodată, tocmai aici ni se deschide domeniul acelei „uimiri", fecundă pentru gîndirea filosofică, deoarece astfel se pun cu mare insistenţă probleme la care poate da un răspuns adecvat numai reflecţia metateoretică, filosofică.

Oare istoricii, care — în ciuda metodelor şi tehnicilor de cercetare preferate — nu numai că apreciază şi interpretează aceleaşi probleme şi aceleaşi evenimente în termeni diferiţi, dar îşi propun şi o selectare diferenţiată a faptelor, iar adesea chiar le percep şi le prezintă diferit, aşadar aceşti istorici fac pur şi simplu o propagandă camuflată în loc de ştiinţă autentică ?

Şi dacă nu acesta este cazul şi admitem probitatea subiectivă a savanţilor şi buna-credinţă a eforturilor lor intelectuale, Clio ar fi atunci o muză a artei, nu a ştiinţei, iar istoria ar trebui socotită printre arte, şi, pe cît posibil, nu i s-ar mai aplica criterii ştiinţifice ?

Şi dacă, după o îndelungată dispută asupra acestei chestiuni, eram înclinaţi să ne raliem istoricilor de „profesie", care se revoltă în mod solidar împotriva insinuării unei „creaţii artistice" şi apără necondiţionat caracterul ştiinţific al istoriei, atunci se pune întrebarea dacă aceasta este capabilă să formuleze şi să

transmită adevărul obiectiv asupra obiectului studiat, avînd în vedere faptul de necontestat că deosebirea de interpretare a acelorași evenimente la istoricii din diferite epoci sau aparținînd diferitor clase în aceeași epocă constă în aceea că aproape fiecare generație e obligată să rescrie istoria.

Și dacă, pe de altă parte, momentul subiectiv în cunoașterea istorică este actualmente atît de evident încît numai păzitorii anticariatului pozitivist l-ar putea tăgădui, nu însă savanții, care operează cu categoriile științei moderne, nu infirmă aceasta postulatul obiectivității cunoașterii umane și, deci, caracterul științific al istoriei ?

Aceste chestiuni și, în corelație cu ele, „uimirea“ teoretică pe care o suscită ne-au împins de-a dreptul în cîmpul filosofiei cu toate obiecțiile și asigurările asupra „inocenței“ filosofice a științei istoriei, de care nu ne cruță nici astăzi reprezentanții pozitiviști, încă destul de numeroși, ai acestei ramuri de știință.

La vremea sa Engels i-a prevenit pe reprezentanții științelor exacte, explicîndu-le că orice încercare de a nega rolul filosofiei în aceste științe sau chiar de a elimina filosofia din acest domeniu de cercetare — așa cum o voia pozitivismul — i-ar arunca în brațele celei mai rele dintre filosofii, un amalgam din fărîmituri de cunoaștere școlărească și opiniile curente și la modă asupra acestui subiect într-o epocă dată. De fapt, este imposibil să se elimine filosofia din reflecțiile naturalist-științifice ; căci împinsă pe ușă afară, ea revine pe fereastră. În și mai mare măsură și pentru rațiuni diferite, această punere în gardă este valabilă și pentru istorici.

Lamentările de subapreciere a filosofiei în știința istoriei sînt la ordinea zilei la filosofii care practică reflecția metateoretică în acest domeniu. Este un lucru — mai ales din punct de vedere psihologic — pe deplin inteligibil. Dimpotrivă însă, la istoricii de profesie înțe-

legerea pentru aceste chestiuni este mai rară, chiar foarte rară. Cu atît mai mult valorează declarațiile de genul celor formulate de un eminent istoric englez și teoretician al istoriei, anume E. H. Carr :

„Punctul de vedere liberal al secolului al XIX-lea asupra istoriei este îndeaproape înrudit cu doctrina economică a acelui *laissez-faire* care era de asemenea produsul unei viziuni despre lume senine și încrezătoare în sine. Să se îngrijească fiecare de propria sa treabă și o mînă nevăzută va veghea atunci asupra armoniei universale. Faptele istoriei au constituit demonstrația faptului omnipotent al unui progres binefăcător și aparent infinit către chestiuni de ordin superior. Era epoca inocenței și istoricii se plimbau în paradis, goi și fără a încerca sentimentul de pudoare în fața dumnezeului istoriei, fără a se acoperi cu un petec de filosofie. Începînd de atunci, noi am cunoscut Păcatul și am trăit Păcatul originar, iar acei istorici care afirmă astăzi că se pot descurca fără o filosofie a istoriei încearcă — dealtfel în van și conștienți de această zădărnicie — să reconstituie, ca membrii unei colonii de goliciune culturală, grădina edenică în grădina lor de periferie“ [1].

Aceleași idei le exprimă în alți termeni și într-o formă mult mai critică, un istoric și teoretician de cultură franceză, anume H. J. Marrou :

„Trebuie să terminăm cu aceste reflexe vechi și să ne smulgem din amorțeala în care pozitivismul i-a menținut foarte mult timp pe istorici (ca dealtfel și pe confrații lor din științele «exacte»). Meseria noastră este grea, apăsată de servituți tehnice ; într-un sens mai larg, ea tinde să dezvolte la practician o mentalitate de insectă specializată. În loc de a-l

---

[1] E. H. Carr, *What is History?*, Mac Millan, London, 1962, p. 14.

ajuta să reacţioneze împotriva acestei deformaţii profesionale, pozitivismul dă savantului o conştiinţă bună («eu nu sînt decît un istoric, nicidecum un filosof») (...). Trebuie să denunţăm cu mînie o asemenea turnură a spiritului, turnură ce constituie unul dintre pericolele cele mai grave care apasă greu asupra viitorului civilizaţiei noastre occidentale, ameninţată de a se scufunda într-o atroce barbarie tehnică.

Parodiind maxima platoniciană, înscriem pe frontispiciul Propyleelor noastre : «Nimeni să nu intre aici, dacă nu este filosof» — dacă el nu a reflectat mai întîi asupra naturii istoriei şi condiţiei istoricului : sănătatea unei discipline ştiinţifice solicită, din partea savantului, o anumită nelinişte metodologică, grija de a căpăta conştiinţa mecanismului procedurii sale, un anumit efort de reflecţie asupra problemelor «teoriei cunoaşterii» implicate prin aceasta"[2].

Fără îndoială, Charles A. Beard — cunoscut istoric şi teoretician american format la şcoala prezenteismului — este însă cel care a formulat această gîndire în maniera cea mai clară. Cuvintele lui Benedetto Croce citate de el coincid cu punerea în gardă adresată de Engels specialiştilor din ştiinţele naturii :

„Orice alegere şi orice ordonare a faptelor ce aparţin unui mare domeniu al istoriei, fie aceasta locală sau universală, istoria unei rase sau unei clase, sînt în mod inexorabil controlate printr-un sistem de referinţă în spiritul celui care selecţionează sau asamblează aceste fapte. Acest sistem de referinţă conţine tot ceea ce se consideră necesar, posibil, cît şi tot ceea ce se consideră dezirabil. El poate fi cuprinzător, bazat pe o cunoaştere profundă şi o experienţă vastă sau poate să fie îngust,

---

[2] H. J. Marrou, *De la connaisance historique*, Editions du Seuil, Paris, 1959, p. 10 ş.u.

conținînd informații și explicații extrem de puține. El poate să conste într-o amplă concepție a istoriei sau într-o simplă compilație de puncte de vedere confuze. Însă el este în mod necondiționat înrădăcinat în spirit. Și pentru a ne inspira din Croce: *dacă marea filosofie este izgonită în mod ostentativ din spirit prin ușa principală, atunci intră pe ușa din dos prejudecățile înguste, de clasă, provinciale și regionale, extinzîndu-și, deși poate numai semiconștient, dominația asupra gîndirii istoricului*" [3].

Aceste cîteva exemple, împrumutate din literatura istorică nemarxistă (căci literatura marxistă, fondată în mod conștient pe materialismul istoric, prezintă un tablou diferit) sînt suficiente pentru a ilustra teza care ne interesează aici. Desigur, am spus-o deja, filosofii care practică reflecția teoretică asupra științei istoriei se pronunță destul de des asupra chestiunii examinate aici, însă, pentru rațiuni deja expuse, opiniile lor sînt mai puțin caracteristice, dacă nu adesea mai puțin interesante și mai puțin instructive. M-aș limita să citez aici, de exemplu, cuvintele doar unuia dintre ei, pe cele ale lui Ernest Nagel. Ceea ce el ne spune aici este cu atît mai util cu cît ne conduce direct la tema propriu-zisă a reflecțiilor noastre din această carte: obiectivitatea cunoașterii istorice.

„Istoricii de profesie, ca și ceilalți intelectuali, au rareori conștiința conceptelor cu ajutorul cărora își organizează materialele doveditoare cu care operează în disciplina lor sau a principiilor după care le evaluează. Desigur, istoricii au scris mult despre tehnicile specializate ale meseriei lor, precum și despre problemele generale care se pun în raport cu critica interioară sau exterioară a documentelor

[3] Charles A. Beard, *Written History as an Act of Faith,* în: The American Historical Review, 1934, vol. XXXIX, p. 227 (subl. — A. S.).

și a altor vestigii ale trecutului. Totuși, probleme mult mai cuprinzătoare, ca structura explicațiilor istorice, a fundamentelor pe care acestea se bazează și care le asigură și, îndeosebi, logica implicațiilor cauzale în cercetările istorice, au constituit obiectul unor discuții serioase, în principal din partea filosofilor de profesie sau a cercetătorilor orientați de o gîndire filosofică, în celelalte discipline ale științelor sociale. Atunci cînd istoricii se pronunță asupra unor asemenea teme (de obicei în ocazii solemne), ei exprimă probabil ideile filosofice pe care le-au primit la întîmplare din studiile sau lecturile lor superficiale, dar pe care rareori le-au supus unei critici riguroase în lumina propriei lor experiențe profesionale. În orice caz, această ipoteză ne ajută să explicăm scepticismul radical (sau relativismul) profesat de numeroși istorici contemporani atunci cînd vine vorba de posibilitatea unei cunoașteri obiective în disciplina lor ; aceasta cu toate că, în analizele lor istorice concrete, ei nu aplică ceea ce profesează“ [4].

Această situație se poate rezuma scurt astfel : de problematica teoretică și metodologică (pe care trebuie să o deosebim de tehnicile de cercetare) a științei istoriei s-au ocupat în principal filosofii și foarte rar istoricii, aceștia din urmă — în cazul diferitelor filiații pozitiviste — subapreciază cel mai adesea în mod deliberat această problematică. Ca rezultat, în ciuda opiniilor și dorințelor multor istorici, crește importanța și responsabilitatea muncii filosofilor în acest domeniu. Căci dacă nu se poate exclude filosofia din știința istoriei, dacă, dimpotrivă, „teoria precede istoria“ [5] — cum spune Raymond Aron, cu care

[4] E. Nagel, *Relativism and Some Problems of Working Historians*, în (editor) Sidney Hook, *Philosophy and History*, New York University Press, 1963, p. 76.

[5] R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1938, p. 93.

eu sînt totalmente de acord, cu condiția de a admite însă o interpretare bine definită a tezei sale, — dacă istoricii se hrănesc din fărîmiturile teoriilor filosofice în circulație, tocmai filosofia este responsabilă pentru confuzia teoretică a istoricilor, mai ales atunci cînd este vorba de problemele aflate la limita istoriei și a filosofiei. Exemplul clasic pentru aceasta îl constituie problema obiectivității cunoașterii și a adevărului în știința istoriei, problemă filosofică prin excelență, pe care teoria tradițională a cunoașterii a dus-o la obscuritate. O reflecție filosofică conștientă și critică este indispensabilă pentru a ne descurca în problematica teoretică și metodologică atît de complexă în știința istoriei. Tocmai de aceea, începem cu această reflecție.

Trei modele ale procesului cunoașterii

Independent de faptul dacă istoricii — ca dealtfel și reprezentanții altor științe — sînt sau nu conștienți de aceasta, recunosc sau nu funcția filosofiei în disciplina lor, punctele lor de vedere asupra procesului cunoașterii și, prin urmare asupra adevărului își află originea în filosofie. Mai mult încă : ei sînt asaltați de ideile filosofice cele mai răspîndite și responsabilitatea pentru aceasta incumbă, așa cum s-a spus, în primul rînd filosofiei.

Analizele filosofice ale procesului cunoașterii și produselor sale, ce constituie conținutul a ceea ce s-a numit teoria cunoașterii, au la dispoziție astăzi o literatură atît de cuprinzătoare (să nu uităm că în filosofie nu se produce fenomenul «selecției naturale» a scrierilor ca urmare a învechirii lor) încît unui individ nu i-ar ajunge practic o viață întreagă pentru a le citi pe toate și a le aprofunda. Pe de altă parte, se poate presupune în mod rațional că diversele așa-numite idei «noi» au fost — într-o formă mai mult sau mai puțin

dezvoltată — deja exprimate în această literatură. În aceste împrejurări, se poate proceda în două modalități : fie se încearcă o afundare în această mare de erudiție și expunerea acestei științe în fața publicului larg, ceea ce contribuie la formarea unui decor frumos pentru savanți fără a aduce ceva în problema pusă, încărcînd inutil expozeul, făcîndu-l greoi și plictisitor ; fie se ignoră regulile ceremonialului savant și se spune foarte simplu ceea ce este de spus în tema dată. Bineînțeles, în acest din urmă caz este implicat nu numai riscul de a pierde avantajele decorului atît de important încă în anumite medii, ci și — ceea ce este și mai grav — posibilitatea de a aduce prinosul de recunoștință tuturor celor cărora li se datorează un anumit aport intelectual și științific. Deoarece am optat în mod conștient pentru cea de-a doua modalitate, încep prin a declara că elementele a ceea ce am eu de spus cu privire la procesul cunoașterii și produsele sale — și în care văd un punct de plecare indispensabil al dezvoltărilor proprii — au fost expuse de repetate ori și sub diferite unghiuri de vedere în literatura de specialitate. Pe acest temei, consider cu atît mai inutilă încărcarea expunerii cu un aparat savant și cu adnotări în exces. Singura originalitate pe care poate, deci, să o pretindă autorul este maniera în care va reuni într-un ansamblu elementele îndeobște cunoscute și de a încorpora acest ansamblu în raționamentele sale.

Să începem, deci, cu tradiționala triadă, care apare în fiecare analiză a procesului cunoașterii (cu rezerva evidentă a unei terminologii diferențiate) : subiectul cunoscător, obiectul cunoașterii și cunoașterea ca produs al procesului cognitiv. În mod conștient vom face abstracție aici de aspectul psihologic al problemei și, ca urmare, nu ne vom ocupa de actul cunoașterii — întrucît se află în afara cîmpului nostru vizual — concentrîndu-ne numai asupra problematicii gnoseologice.

Din pură pedanterie, adăugăm aici că fiecare dintre termenii aleşi de noi — «subiect», «obiect» şi «cunoaştere» — se înfăţişează ca deţinătorul unei problematici filosofice extrem de complicate, de a cărei clarificare ne putem dispensa în contextul analizelor noastre. Ne putem limita astfel la admiterea anumitor semnificaţii intuitive ale acestor termeni, presupunînd că ei sînt în genere cunoscuţi. În analizele noastre vom reveni numai la unul dintre aceşti termeni, mai precis la «subiectul cunoscător», însă din raţiuni fundamentale şi nu pentru clarificări semantice. *Hic et nunc*, ne interesăm de triada procesului cognitiv numai sub singurul unghi de vedere al tipologiei relaţiilor ce intervin între cele trei elemente. Ca urmare, disting trei modele principiale ale procesului cunoaşterii (în mod teoretic, aşa cum se va vedea, numărul lor este mai mare, dat fiind avantajul combinaţiilor posibile ale elementelor lor constitutive).

Dacă prin procesul cunoaşterii înţelegem o interacţiune specifică între subiectul cunoscător şi obiectul cunoaşterii, avînd ca rezultat produse mentale pe care le numim cunoştinţă, această relaţie se poate interpreta în cadrul cîtorva modele teoretice. Aceasta nu este o tipologie speculativă, ci fiecare dintre aceste modele îşi găseşte ilustrarea concretă în orientările filosofice istoriceşte cunoscute.

Primul model are la bază conceperea mecanicistă a teoriei reflectării. După această concepţie, obiectul cunoaşterii acţionează asupra aparatului perceptiv al subiectului, care este considerat ca un element pasiv, contemplativ-receptiv. Produsul acestui proces — cunoaşterea, cunoştinţa — trebuie să fie reflectarea, copia obiectului cunoscut, reflectare a cărei geneză depinde de acţiunea mecanică a obiectului asupra subiectului. De aceea, modelul în cauză poate fi şi el considerat ca mecanicist.

Aşa cum am spus, aici este vorba de un model pe care îl cunoaştem efectiv din istoria gîndirii filosofice şi, pornind de la filosofie, a radiat şi în alte domenii ale gîndirii. Într-un fel, este un model clasic, atît prin frecvenţa cît şi prin îndelungata sa acţiune istorică: cel puţin de la teoria democritiană a numitei *éidola* pînă la senzualismul modern transcendent şi la empirism. Este, de asemenea, un model clasic şi pentru că, istoriceşte, este asociat cu aşa numita definiţie clasică a adevărului, creînd astfel fundamentul teoretic necesar tezei după care o judecată este adevărată atunci cînd ceea ce ea enunţă despre obiect este conform realităţii. Fără teoria reflectării (chiar dacă nu este interpretată neapărat într-o manieră mecanicistă şi simplificatoare), definiţia clasică a adevărului nu s-ar putea susţine.

Primul model consideră astfel că subiectul este — cum s-a spus — un element pasiv, contemplativ-receptiv al relaţiei cognitive; el are rolul unui instrument care înregistrează stimulii veniţi din afară, într-un fel rolul unei oglinzi (în cazul percepţiilor vizuale). Diferenţele dintre imaginile realităţii percepute de diferiţi subiecţi cunoscători se reduc la diferenţele individuale sau generice ale aparatului lor perceptiv. Popper numeşte o asemenea teorie recunoaşterea realităţii obiectului cunoaşterii, ca şi interpretare empiristsenzualistă a relaţiei cognitive. Dacă, pe de o parte, viziunea materialistă a lumii în teoria cunoaşterii facilitează sesizarea şi înţelegerea elementului obiectiv al relaţiei cognitive, pe de altă parte, tocmai accentuînd puternic acest element obiectiv, ea îngreuiază înţelegerea elementului subiectiv al acestei relaţii, fără să împiedice însă această înţelegere. Marx nu făcea decît să constate un fapt notoriu atunci cînd scria, în *Teze despre Feuerbach* (I), că întreg materialismul de pînă acum sesiza realitatea sub forma

obiectului și nu ca activitate omenească sensibilă, în timp ce latura activă era dezvoltată de idealism, chiar dacă într-o manieră imperfectă, pentru că o făcea într-o formă abstractă.

În timp ce, în primul model, în cel pasiv-contemplativ, predominanța în relația subiect-obiect revine obiectului, dimpotrivă, în cel de-al doilea model, — contrariul primului — pe care îl numim modelul idealist-activist, predominanța, deși nu în exclusivitate, revine subiectului cunoscător. În conformitate cu acest model, subiectul creează obiectul cunoașterii ca produsul său. Concretizarea istorică a modelului în cauză se află în diferitele filosofii idealist-subiective și, în formă pură, în solipsism.

Așa cum s-a spus, Marx vedea superioritatea idealismului asupra materialismului premarxist în faptul că idealismul a dezvoltat latura activă, ceea ce se referă, desigur, și la cunoașterea umană. Aceasta se înțelege pe deplin în lumina celui de-al doilea model al relației cognitive : atenția este aici concentrată asupra subiectului, căruia i se atribuie chiar rolul de creator al realității. Desigur, în acest model — ceea ce e în contradicție cu experiența sensibilă — obiectul cunoașterii dispare, însă cu atît mai mult iese în relief rolul subiectului în procesul cunoașterii. Aceasta confirmă o dată în plus teza psihologică după care fundamentul teoretic, de la care se pleacă pentru a proceda la observații și analize, determină fixarea atenției asupra unuia sau altuia din aspectele realității.

O excelentă analiză a acestei orientări către subiect și astfel către factorul subiectiv în procesul cunoașterii (ceea ce caracterizează cel de-al doilea model) se găsește în reflecțiile epistemologice din lucrarea lui K. Mannheim : *Ideologie și Utopie*. Sub vizibila influență a lui Marx și a marxismului, Mannheim subliniază rolul a doi factori : zdruncinarea ordinii sociale tradiționale și, implicit, a viziunii asu-

pra lumii, precum și opoziția — la sfîrșitul Evului Mediu și la începutul epocii moderne — față de principiul autorității, căruia i-au fost contrapuse individul uman și experiențele sale [6]. De aceea, totul depinde de termenii în care se înțelege și se interpretează acest individ [7].

Problematica individului uman, la care vom reveni mai pe urmă, ne conduce la cel de-al treilea model, care opune principiului preponderenței unuia dintre elementele relației cognitive — obiectului (primul model) sau subiectului (al doilea model) — principiul interacțiunii lor. Se respinge astfel modelul mecanicist al cunoașterii, în care subiectul se reducea la un instrument de înregistrare pasivă a obiectului, și se afirmă rolul activ al subiectului, care este dealtfel supus la diverse condiționări, îndeosebi determinărilor sociale, care introduc în cunoaștere o viziune a realității mijlocită social. Prin acest al treilea model se respinge la fel de energic nu numai modelul mecanicist al cunoașterii, ci *à rebours* și cel al idealismului subiectiv, care escamotează într-o manieră mistică obiectul cunoașterii existent în mod obiectiv și nu lasă pe cîmpul de luptă decît subiectul cunoscător și produsele sale. Se propune, în schimb, în cadrul unei teorii a reflectării modificate, activiste, o relație cognitivă în care și subiectul și obiectul își păstrează existența lor obiectivă și reală, acționînd în același timp unul asupra altuia. Această interacțiune are loc în cadrul practicii sociale a subiectului, care cunoaște obiectul în și prin activitatea sa. Acest model al procesului cunoașterii, pentru care mă pronunț eu însumi, își află concretizarea într-o teorie a reflectării corect

---

[6] K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt, 1952, p. 13 ș.u.

[7] *Ibidem*, p. 26 ș.u.

interpretată, pe care a dezvoltat-o filosofia marxistă.

Este de la sine înțeles că alegerea unuia dintre aceste modele atrage după sine o serie de consecințe ample și importante pentru ansamblul concepției noastre științifice, în particular pentru concepția noastră despre adevăr. Pînă aici am deosebit modelele numai din punct de vedere tipologic. Acum este timpul să ne fundamentăm alegerea și să dezvoltăm categoriile ce intră în acțiune în acest context. Înainte de a întreprinde expunerea noastră pozitivă însă, trebuie să explicăm, cel puțin pe scurt, de ce ne-am îngustat orizontul și ne-am mărginit la un anumit tip determinat de model, dînd la o parte *à limine* altele.

Înainte de toate trebuie să răspundem la întrebarea dacă și alte modele ale relației cognitive, în afara celor alese, sînt posibile și subzistă. Bineînțeles, răspunsul este afirmativ. Ca exemplu ne putem servi de diversele variante ale modelului dualist, printre altele modelul fundat pe concepția leibniziană a armoniei prestabilite sau chiar pe concepția ocazionalismului și altele asemănătoare. De ce n-am manifestat interes față de aceste modele ? Pur și simplu deoarece ele au un caracter antiștiințific, de-a dreptul mistic, care le răpește nu numai orice valoare euristică, ci chiar capacitatea de a fi de interes pentru spiritul cercetătorilor contemporani.

După această scurtă explicație, putem să revenim la problema noastră propriu-zisă, la analiza și dezvoltarea modelului ales, adică al teoriei reflectării interpretate într-un sens activist.

Este dealtfel evident, că, și în acest model, relația cognitivă rămîne o relație între un subiect și un obiect. Căci dacă se îndepărtează unul dintre acești termeni, relația încetează de a exista. Pentru materialiști — și alegerea modelului procesului cunoașterii este indisolubil legată de viziunea despre lume în ca-

drul și pe baza căreia s-a efectuat alegerea — nu încape nici o îndoială că obiectul cunoașterii, care provoacă impresiile senzoriale ale subiectului cunoscător, există în mod obiectiv, adică în afară și independent de intelectul cunoscător. Potrivit materialistului (care acceptă acest al treilea model al relației cognitive) pot tăgădui teza ontologică despre existența obiectului cunoașterii numai aceia care au ajuns în impasul speculației filosofice, contrazicînd dealtfel în mod necesar prin practica lor cotidiană înseși concepțiile enunțate în teoria lor. Partizanii celui de-al treilea model al relației cognitive, care insistă asupra semnificației obiectului și a implicațiilor sale (numai în acest scop am repetat anumite teze, care, deși banale, din punctul de vedere al materialismului explicitează acest accent), văd, cu toate acestea, tocmai în subiect termenul principal al relației cognitive. Acest fapt este strîns legat de introducerea consecventă a factorului antropologic în procesul cunoașterii. Tocmai acest aspect al problemei necesită însă cîteva explicații și dezvoltări.

„În prim plan trece aici concepția despre individul uman, care, cum s-a dovedit, constituie problema centrală nu numai a unei filosofii a omului considerat în sine, ci și a oricărei analize în care omul, ca individ concret și activ, joacă un rol extrem de important.

Atunci cînd vorbim de relația cognitivă ca despre o relație dintre subiectul cunoscător și obiectul de cunoscut este evident că ceea ce spunem depinde în mare măsură, dacă nu în totalitate, de modul în care înțelegem expresia «subiect cunoscător». Orientările care se înfruntă aici sînt, pe de o parte, cea individualist-subiectivistă și, pe de altă parte, cea social-obiectivă.

În epoca modernă, prima concepție este legată, prin însăși geneza sa, de prăbușirea vechii orînduiri economico-sociale, care, în trecerea de la o formațiune la alta, a dus la

dezagregarea raporturilor naturale dintre individ și societate și, ca urmare, la incomprehensiunea rolului societății în formarea individului. Tocmai despre acest fenomen vorbește, după cum am mai spus, Karl Mannheim, la care influența lui Marx se manifestă nu numai în problema condiționării sociale a opiniilor și atitudinilor umane, ci și — în mod principial, deși literatura de specialitate nu o observă — în concepția sa despre om ca individ social. Așa cum constată Mannheim, nu este deloc întîmplător faptul că noua concepție a individului uman, în care acesta este înțeles în raport cu determinările sociale, s-a ivit de îndată ce s-au făcut observate efectele sociale ale ordinii sociale individualiste, la limitele anarhiei [8].

Dacă înțelegem individul în sensul concepției individualist-subiectiviste, atunci îl concepem izolat de societate și influențele ei, altfel spus, izolat de cultură și redus, ca urmare, la o exis-

---

[8] „Ficțiunea individului izolat și autonom are la bază, în diverse modalități, teoria individualistă a cunoașterii și psihologia genetică... Aceste două teorii s-au dezvoltat pe terenul unui individualism teoretic împins pînă la limită (în primul rînd, în epoca Renașterii și liberalismului individualist), care putea să apară numai într-o singură situație socială, anume aceea în care s-a pierdut din vedere legătura originară a individului cu grupul. În situații de acest gen, rolul pe care îl îndeplinește societatea în modelarea individului scapă la un anumit moment din atenția observatorului, care transpune asupra naturii originare a individului, sau a germenului, caracterele cele mai frecvente ce rezultă într-o manieră clară din comunitatea vieții și a relațiilor interindividuale... Nu mai este hazardul acela care trebuie incriminat dacă punctul de vedere sociologic a fost adăugat relativ tîrziu la celelalte metode. Nu este, de asemenea, nimic întîmplător în faptul că se pune în relație societatea și cunoașterea abia într-o epocă în care umanitatea desfășoară din nou eforturi excesive pentru a opune societății individualiste, nedirijate, care duce la anarhie o ordine socială mai organizată“ (K. Mannheim, *ibidem*, p. 26—30).

tență biologică ce determină într-o manieră naturală însușirile și caracteristicile lui. Dincolo deci de aparențe, această concepție nu ridică rangul individului, al subiectului în procesul cunoașterii ci, dimpotrivă, îl reduce. Numai într-o concepție de acest gen s-a putut ajunge la construirea modelului mecanicist, pasiv și contemplativ, al relației cognitive. Individul uman este determinat în mod biologic numai ca o existență care nu face decît să înregistreze și să transforme în mod corespunzător impulsurile venite din lumea exterioară.

Eroarea constă, în primul rînd, în această construcție singulară a individului uman și, în al doilea rînd, în conceperea cunoașterii ca o contemplare și nu ca o activitate. În felul acesta, premisele false determină nu numai construcția modelului relației cognitive, ci decid de la bun început în problema de bază : cum se realizează procesul cunoașterii ca relație între subiect și obiect ?

Amîndouă aceste premise false au servit drept țintă criticilor venite în ultima vreme în repetate rînduri din cele mai diverse direcții. Prioritatea îi revine lui Karl Marx, care a înfățișat pe larg într-o manieră sistematică problema și a fondat o nouă concepție. Ca sursă informativă excelentă asupra vederilor lui Marx în această chestiune, aș indica înainte de toate *Tezele despre Feuerbach,* chiar dacă aceste vederi se află într-o formă mai dezvoltată în *Ideologia germană* și în alte lucrări mai timpurii sau mai tîrzii ale lui Marx. Fac această alegere deoarece consider *Tezele despre Feuerbach* ca pe o proiectare genială (scrisă de un autor care avea abia vîrsta de 27 ani) care, într-o formă succintă de teze destinate unei confruntări critice cu filosofia lui Feuerbach, conține schița unei filosofii noi, originale. Înțelegerea corectă și aprecierea deplină a *Tezelor* — cu tot caracterul lor concis — presupune o bună cunoaștere a filosofiei în general și a filosofiei lui Marx în par-

ticular. Tezele nu constituie astfel o lectură facilă, dar și marea valoare a operei nu este prin aceasta cu nimic diminuată, ceea ce filozofii moderni pot înțelege perfect astăzi, nedînd alt exemplu decît interpretarea și semnificația *Tratatului* lui L. Wittgenstein.

În cea de-a șasea Teză, Marx exprimă idei de-a dreptul revoluționare asupra individului uman, revoluționare, în măsura în care ele constituie o critică aprofundată a antropologiei filosofice a lui Feuerbach, reprezentativă pentru acele timpuri, și pun totodată fundamentele unei noi antropologii, marxiste, care și-a păstrat pînă în zilele noastre întreaga sa valoare și actualitate — și aceasta nu numai în cadrul filosofiei marxiste. Am luat aceste idei ca fundament și ca punct de plecare în concepția mea asupra individului uman, concepție pe care o consider ca marxistă, atît prin geneza ei (pentru că ea decurge direct din ideile expuse *expressis verbis* de Marx însuși), cît și prin conformitatea ei cu celelalte teze ale viziunii marxiste asupra lumii. Este vorba aici de următoarele idei :

Omul — sau esența umană — este în realitatea sa ansamblul relațiilor sociale ; dacă se lasă la o parte acest conținut social al individului uman, singurele legături care subzistă între oameni sînt cele conforme genului natură.

Problema care se pune este următoarea : este individul uman numai o esență generică, legat de semenii săi într-o manieră pur naturală, biologică ? În concordanță cu știința contemporană, răspunsul la această întrebare este negativ : ce-i drept, ca reprezentant al genului homo sapiens, omul este o ființă biologică, însă pentru caracterizarea sa aceasta nu este de ajuns, întrucît, la formarea sa, dincolo de determinările biologice, contribuie determinările sociale, și tocmai pentru aceasta el este un individ social. Marx exprimă aceasta perfect,

atunci cînd spune că omul «este ansamblul relațiilor sociale».

Nu am nicidecum intenția de a subestima determinarea naturală, biologică a individului uman și a personalității sale, adică ansamblul intuițiilor, atitudinilor şi dispozițiilor psihice inerente individului real. Omul este o parte a lumii animale, atît sub aspect genetic, cît și sub aspect actual. Ar fi deci fals să trecem cu vederea ceea ce, de exemplu, Feuerbach în antropologia sa recunoștea clar, anume că omul, întrucît este parte a naturii, este supus legilor generale ale acesteia. Această eroare ar fi cu atît mai inadmisibilă astăzi cînd cunoştințele noastre actuale asupra determinărilor biologice sau biochimice ale individului sînt incomparabil mai extinse. Astăzi vorbim de codul genetic și ne-am apropiat tot mai mult de soluția acestei chestiuni prin explicarea rolului acizilor ribonucleici (ADN și ARN) în mecanismul eredității, fiind astfel în primejdie de a ajunge la momentul în care o intervenție biochimică va permite ingerința în domeniul personalității umane. Am folosit cuvîntul «pericol», deoarece, prin descifrarea misterelor codului genetic în sensul posibilității intervenției practice în structura sa, omul ar dispune în relațiile interindividuale de o putere într-un fel superioară, prin efectele negative ca și prin cele pozitive, celei dobîndite prin descifrarea secretului energiei atomice. În orice caz, nici un cercetător serios, care se apleacă astăzi asupra problemelor omului nu poate subestima aspectul biologic ; dimpotrivă, sporeşte tot mai mult importanța cardinală a acestui aspect.

Aceasta nu diminuează în nici un fel însă interesul nostru pentru determinarea socială a individului uman. Chiar dacă se sesizează la adevăratele lor proporții determinările naturale și oricare ar fi cunoştințele noastre pe această temă, nu rămîne mai puțin adevărat faptul că omul, într-o manieră ce-l diferen-

țiază calitativ de restul lumii animale, este apt pentru procesul creației culturale, fiind totodată un produs al naturii ca și al societății. Mai mult : dacă omul este izolat de contextul său cultural și social devine imposibilă chiar înțelegerea lui sub aspectul determinărilor naturale ; căci acestea sînt rezultatul unei evoluții în care factorul social și-a exercitat acțiunea sa. Și, nu mai este departe ziua în care — după ce va fi sesizat legile structurale ale codului genetic — omenirea își va pune ca sarcină și cercetarea legilor dinamice ale acestuia, adică problema originii codului genetic ; factorul social va interveni cu atît mai mult în domeniul științelor naturii.

Numai cu condiția de a ține seama de acest aspect al problemei este posibilă sesizarea esenței umane nu în mod abstract, adică nu sub aspectul de specie biologică, ci ca individ uman concret, luînd în considerare specificitatea sa istorică, socială și individuală [9]. Numai individul uman astfel înțeles, concret în condiționarea sa biologică și în cea socială este subiectul concret al relației cognitive. De aici rezultă în mod clar că această relație nu are și nu poate avea un caracter pasiv, că în ea subiectul este totdeauna activ, el însuși luînd parte și trebuind să ia parte la procesul cunoașterii, cunoașterea fiind totdeauna, chiar într-o accepție determinată a acestor termeni, un proces subiectiv-obiectiv.

Ce este de fapt subiectul în relația cognitivă ? Categoric, nu numai un aparat perceptiv determinat în mod biologic, și care nu ar face decît să înregistreze stimulii exteriori, deși subiectul nu poate exista fără un asemenea aparat. Ceea ce este decisiv este tocmai ceea ce-l deosebește pe om de animal și care se

---

[9] Mai pe larg am tratat aceste probleme în : *Marksizm a jednostka ludzka* (Marxismul și individul uman — N.T.) (Varșovia, 1965), în capitolul : Concepția marxistă despre individul uman (p. 70—146).

manifestă în creația sa culturală, în faptul că el este totodată produsul și producătorul culturii. Nu ne interesează aici ceea ce permite și condiționează capacitatea de creație culturală. Pentru noi acest proces este un fapt dat și ne interesează înainte de toate efectele sale în desfășurarea cunoașterii.

Din faptul că omul, subiectul, este «ansamblul relațiilor sociale» decurg multiple consecințe, chiar și în domeniul procesului cunoașterii. Mai întîi aceea că, articularea determinată a lumii, adică maniera perceperii ei, distingerea părților ei, dinamica percepțiilor ș.a. sînt legate de limbaj și de aparatul conceptual pe care îl primim de la societate prin intermediul educației, considerată ca transmisie a experienței sociale acumulate în filogeneză [10]. În al doilea rînd, judecățile noastre sînt socialmente condiționate de caracterul de grup sau de clasă al sistemelor de valori pe care le acceptăm, fapt pe care marxismul, și după el sociologia cunoașterii, l-a pus în mod deosebit în relief. În sfîrșit, toți factorii biologici și sociali care în ontogeneza individului formează psihicul acestuia : conștiința sa ca și inconștientul, pe care psihologia modernă, îndeosebi psihologia abisală i-a clarificat și dezvoltat. Acestea sînt principalele, nicidecum toate direcțiile, pe care le-a trasat cercetarea asupra determinărilor sociale ale subiectului cunoscător și ale modalităților sale de comportament. Toate rezultatele acestei cercetări ne obligă să dăm la o parte definitiv modelul pasiv, mecanicist al relației cognitive. Subiectul cunoscător nu este o oglindă, nu este un aparat de înregistrare pasivă a impulsurilor exterioare. Dimpotrivă, el are capacitatea de a dirija acest aparat, de a-l orienta, regla în mod corespunzător și apoi de a transforma în manieră proprie datele astfel obținute. Cineva

---

[10] Vezi : A. Schaff, *Sprache und Erkenntnis*, Europa Verlag, Wien 1964, p. 162.

a spus o dată că, aceia care compară cunoaşterea cu acţiunea de a fotografia realitatea uită, între altele, că aparatul fotografic înregistrează ceea ce au încadrat în obiectiv ochiul şi mîna fotografului şi, de aceea, o fotografie nu este niciodată identică cu o alta. Subiectul cunoscător «fotografiază» realitatea cu ajutorul unui mecanism specific, socialmente produs şi dirijează «obiectivul» aparatului. În afară de aceasta, el «transformă» informaţiile obţinute după codul complicat al determinărilor sociale care pătrund în psihicul său prin intermediul limbajului în care gîndeşte, al situaţiei sale de clasă şi al intereselor de grup la care se ataşează, prin medierea motivaţiilor sale conştiente sau subconştiente şi, mai ales, prin activitatea sa socială, fără de care cunoaşterea este o ficţiune speculativă.

În acest moment al analizelor îşi spune cuvîntul cea de-a doua idee revoluţionară a lui Marx în problema cunoaşterii şi a subiectului cunoscător. Aceasta priveşte categoria de practică în cunoaşterea umană.

În *Tezele* * deja citate, Marx scrie :

«Principala lipsă a oricărui materialism de pînă acum (inclusiv materialismul lui Feuerbach) este că obiectul, realitatea, sensibilul este luat numai sub forma *obiectului* sau a *contemplării* şi nu ca *activitate omenească sensibilă,* ca *practică,* deci nu subiectiv» (Teza 1).

«Nemulţumit cu *gîndirea abstractă,* Feuerbach face apel la *contemplarea senzorială;* dar el nu priveşte sensibilul ca activitate umană *practică,* sensibilă» (Teza 5).

Din bogata problematică a conceptului marxist de *practică,* chiar aşa cum ea a fost examinată în *Teze despre Feuerbach,* vom izola

---

* Traducerea textelor ce urmează o redăm după : K. Marx, *Teze despre Feuerbach,* în : K. Marx şi F. Engels, *Opere,* vol. 3, Ed. a II-a, Editura politică, Bucureşti, 1962, p. 5, 6 *(Nota trad.).*

aici un anumit fragment, care, în contextul perspectivei noastre, are o însemnătate hotărîtoare. Este vorba de rolul practicii în procesul cunoașterii, de importanța acestei categorii în conceperea subiectului cunoscător.

Am încercat pînă aici să atragem atenția asupra rolului activ al subiectului în procesul de cunoaștere, referindu-ne la determinările sociale ale subiectului considerat ca «ansamblul relațiilor sociale». Pe lîngă aceasta era de dovedit că subiectul nu este un aparat de înregistrare pasiv, ci el introduce în cunoaștere un factor subiectiv, care, la rîndul său, se corelează cu modelarea socială a subiectului. Aceasta explică deosebirea existentă nu numai în evaluarea și interpretarea faptelor, ci și în perceperea (articularea) și descrierea realității, deosebire ce caracterizează cunoașterea subiectului viu aparținînd diverselor epoci istorice sau, dacă e vorba de aceeași epocă, diverselor medii sociale (etnice, de clasă etc.).

Dar caracterul prin excelență activ al subiectului cunoscător se află în conexiune cu faptul, omis în cea mai mare parte a discuțiilor abstracte asupra cunoașterii, că omul cunoaște ca esență activă. Este tocmai ceea ce a înțeles Marx atunci cînd i-a reproșat lui Feuerbach că nu a conceput cunoașterea sensibilă ca pe o activitate practică, adică o activitate care transformă realitatea cunoscută; este semnificativ că Marx definește o asemenea cuprindere în cunoașterea sensibilă ca activitatea practică «omenească — sensibilă», care prezintă o anumită specificitate (Teza 5). Aceasta fundează și atacul împotriva «materialismului de pînă acum», care nu sesiza obiectul, realitatea ca activitate omenească, sensibilă, respectiv ca practică și, ca urmare, nu o concepea pornind de la rolul activ al subiectului și, în acest sens, nu ca subiectivă.

Aceste două elemente — concepția specifică a individului uman ca ființă socială și conce-

perea cunoașterii ca activitate sensibilă — sînt necesare pentru a descifra și înțelege cel de-al treilea model, modelul activist al relației cognitive, model legat organic de teoria reflectării interpretată în mod activist, unica interpretare a relației cognitive în concordanță cu sistemul filosofiei marxiste.

Teoria reflectării poate să fie interpretată în două modalități : în sensul modelului mecanicist al relației cognitive (primul în tipologia noastră), ceea ce înseamnă că se consideră procesul cunoașterii ca unul pasiv-contemplativ ; în sensul modelului obiectiv-activist (al treilea în tipologia noastră), considerînd cunoașterea ca activitate sensibilă.

Cu toate deosebirile care există între aceste două modele ale relației cognitive, ele se pot interpreta în cadrul unei teorii a reflectării mai larg înțeleasă și, bineînțeles, expusă de fiecare dată în alți termeni. Există în ambele cazuri elemente comune, care, în opoziție cu al doilea model (cel idealist-activist), susțin o concepție bine determinată a cunoașterii și, totuși, îndreptățesc întrebuințarea pentru ambele a apelativului comun de «teorie a reflectării». Este vorba de următoarele elemente :

În primul rînd, recunoașterea existenței obiective a obiectului cunoașterii, adică a existenței sale în afara oricărui spirit cunoscător și independent de el. Acesta este punctul de vedere materialist în ontologie și realist în teoria cunoașterii, ceea ce opune categoric teoria reflectării, în multiplele ei versiuni, oricărei concepții subiectiviste și idealiste despre procesul cunoașterii.

În al doilea rînd, convingerea că obiectul cunoașterii ca atare existent constituie sursa exterioară a impresiilor sensibile, fără de care procesul cunoașterii ar fi inconceptibil. Aceasta este dezvoltarea consecventă a ideii realismului în gnoseologie și a materialismului în ontologie.

Constatarea că procesul cunoașterii constituie o relație particulară între subiectul obiectiv existent și obiectul ca atare existent, o relație, deci, subiectiv-obiectivă.

În al patrulea rînd, în fine, afirmația că obiectul este cognoscibil și cu aceasta, contrar oricărui agnosticism, «lucrul în sine» devine, în procesul cunoașterii, «lucru pentru noi».

Chiar dacă ne limităm numai la aceste patru puncte, sesizăm pe deplin importanța elementelor comune diferitelor versiuni ale teoriei reflectării, care — cu toate deosebirile lor interne — se opun în mod solidar idealismului și agnosticismului. Îndeosebi cel de-al treilea și al patrulea punct explică întrebuințarea cuvîntului «reflectare» în numele unei teorii care, istoricește, s-a născut în luptă atît cu agnosticismul (mai ales cel kantian), cît și cu idealismul.

Comunitatea de fundamente nu exclude însă deosebirile în interpretarea teoriei reflectării ; dimpotrivă, cum s-a afirmat pe larg, istoria acestei teorii arată în fapt asemenea deosebiri. Vom încerca să punctăm și aceste deosebiri.

În primul rînd, apărătorii acestei teorii se deosebesc în modul de a concepe subiectul cunoscător, care, deși este considerat ca o existență obiectivă de toți reprezentanții teoriei reflectării, posedă un caracter pasiv-receptiv pentru unii, și un caracter activ pentru ceilalți.

În al doilea rînd, subiectul cunoscător este interpretat de unii în mod individualist, pe cînd ceilalți, dimpotrivă, îl concep social, ca produs al relațiilor sociale.

În al treilea rînd, teoriile reflectării pot să recunoască toate că procesul cunoașterii este subiectiv-obiectiv, dar să se deosebească în interpretarea subiectivității procesului. Aceasta se leagă în modul cel mai strîns nu numai cu conceperea subiectului, ci și a înseși cu-

noaşterii considerată ca un proces pasiv-contemplativ de unii şi ca unul activ-practic de ceilalţi.

Şi, în fine, unanimitatea tuturor cu privire la caracterul cognoscibil al obiectului cunoaşterii nu exclude anumite divergenţe în interpretarea acestei cognoscibilităţi, pentru unii fiind vorba de cunoaştere ca un act unic, pentru alţii ca un proces infinit. În afară de aceasta, sînt posibile o diversitate de păreri asupra produselor procesului cunoaşterii, considerate de unii ca nişte copii, imagini şi, deci, reproduceri fidele (realismul naiv : obiectul este aşa cum apare în cunoaşterea senzorială, iar calităţile corespunzătoare sînt existente chiar în obiecte), de alţii ca reprezentări mentale ale realităţii (realismul critic : imaginea realităţii în spirit nu este arbitrară, ci este reprezentarea acestei realităţi şi de aceea permite o acţiune efectivă, fără să fie însă o copie perfectă a realităţii, ceea ce ar sta în opoziţie cu teza caracterului procesual al cunoaşterii).

Am spus deja că versiunea activistă a teoriei reflectării, versiune care îşi află expresia în cel de-al treilea model al relaţiei cognitive, este singura în concordanţă cu întregul sistem al filosofiei marxiste. Eu înţeleg aceasta în două maniere : în primul rînd, în sens direct, adică numai o asemenea interpretare poate în mod noncontradictoriu să fie integrată în sistemul altor teze fundamentale ale filosofiei marxiste ; în al doilea rînd, această interpretare a teoriei reflectării poate fi reconstituită pornind de la tezele respective ale lui Marx, Engels şi Lenin. Întrucît o expunere exactă a teoriei marxiste a reflectării depăşeşte preocupările noastre de aici, iar, pe de altă parte, anumite elemente ale ei ne vor fi utile în cele ce urmează, voi încerca să o prezint în cîteva puncte. În acelaşi timp, ţin să arăt că şi literatura marxistă oferă exemple de simplificare în spiritul modelului

mecanicist al relaţiei cognitive. Pentru o analiză mai detaliată a acestei probleme, nu fac decît să trimit cititorul la lucrările mele anterioare [11].

Trei factori, trei elemente constitutive ale filosofiei marxiste pledează, înainte de toate, pentru acceptarea variantei activiste a modelului relației cognitive și pentru respingerea celei mecaniciste.

În primul rînd, concepția marxistă a esenței umane ca «ansamblul relațiilor sociale».

În al doilea rînd, conceperea marxistă a cunoaşterii ca activitate practică, ca activitate sensibilă.

În al treilea rînd, conceperea cunoașterii adevărate ca un proces infinit, tinzînd către adevărul absolut prin acumularea adevărurilor relative.

Dacă se respectă aceste teze ale filosofiei marxiste — şi fiecare dintre ele joacă un rol fundamental în sistemul acestei filosofii — trebuie inevitabil acceptat modelul obiectiv-activist al relației cognitive, care formează un tot organic cu aceste teze.

Cum se pune, văzută în această lumină, problema obiectivității cunoaşterii ?

Să definim mai întîi, în ce sens înțelegem aici cuvîntul «obiectiv», pe care-l întrebuințăm pentru a determina mai îndeaproape conceptul de «cunoaştere».

Este suficient să aruncăm o privire în oricare dicționar filosofic pentru a constata că avem de-a face cu un termen cît se poate de echivoc, întrebuințat de diferiți autori în diferite sensuri și care a căpătat în diferite timpuri istorice o altă semnificație (chiar con-

---

[11] Vezi : A. Schaff, *Zu einigen Fragen der marxistischen Theorie der Wahrheit,* Berlin, 1954, p. 44—65 ; *Sprache und Erkenntnis,* Wien 1964, cap. *Sprache und Wirklichkeit ; Essays zur Philosophie der Sprache,* Wien 1968, Essay 6 : *Die Objektivität der Erkenntnis im Licht der Wissenssoziologie und der Sprachphilosophie.*

tradictorie). În situațiile de acest gen, soluția ce se impune este de a propune o definiție proiectivă, care, respectînd pe cît posibil sensul stabilit al termenului, și fără a apela prea mult la semnificațiile curente, expuse intuitiv în literatura domeniului, va trebui să precizeze, totuși, sensul cuvîntului întrebuințat în modalitate proprie și cu conștiința propriei responsabilități. Orientîndu-mă după aceste principii, deosebesc trei semnificații ale cuvîntului «obiectiv», semnificații care ne vor fi utile mai departe în analiza noastră.

În primul rînd, «obiectiv» este ceea ce vine de la obiect. În acest sens, prin «cunoaștere obiectivă» se înțelege o cunoaștere care reflectă (într-o accepție determinată a verbului «a reflecta») în spiritul cunoscător obiectul existent în afară și independent de acesta. Cunoaștere subiectivă ar fi, în opoziție cu cea obiectivă, modalitatea unei cunoașteri, acceptată de cîteva orientări filosofice (idealismul subiectiv), care își creează ea însăși obiectul și nu-l reflectă.

În al doilea rînd, înțelegem cuvîntul «obiectiv» cu privire la cunoaștere și la spiritul cunoscător — în sensul de «valabil pentru toți». «Cunoaștere obiectivă» înseamnă atunci cunoaștere cu o valoare universală și nu numai individuală (în opoziție cu «cunoașterea subiectivă»).

În fine, în al treilea rînd, cuvîntul «obiectiv» înseamnă «liber de coloratură emoțională și, deci, de parțialitate». În acest sens, cuvîntul «subiectiv» este sinonim cu «colorat emotiv» și «parțial».

După ce am încercat să precizăm sensul termenilor «obiectiv» și «subiectiv» în contextul cunoașterii, să examinăm cum se prezintă postulatul obiectivității cunoașterii în diversele modele ale relației cognitive, și, în special, dacă se poate vorbi de cunoaștere obiectivă în cadrele modelului (al treilea) obiectiv-activist.

Răspunsul la această întrebare este următorul :

În cadrul fiecărei versiuni a teoriei reflectării (fie primul, fie cel de-al treilea model) se poate vorbi de obiectivitatea cunoaşterii în primul dintre sensurile numite mai sus ale termenului «obiectiv».

Această constatare este însă banală. Ceea ce ne interesează aici înainte de toate este «obiectivitatea» în cea de-a doua şi în cea de-a treia semnificaţie a termenului. Căci luăm în considerare aici numai cunoaşterea ştiinţifică, practicată cu competenţă şi cu intenţia de a descoperi adevărul obiectiv.

Putem să vorbim despre obiectivitatea cunoaşterii în semnificaţia ei generală şi nu numai în sensul valorii ei individuale ? Putem să vorbim despre obiectivitatea cunoaşterii în sensul indiferenţei ei emoţionale şi imparţialităţii, atunci cînd se admite că subiectul cunoscător, ca produs al relaţiilor sociale joacă un rol activ în procesul cunoaşterii, introducînd totdeauna ceva ce vine de la el însuşi, adică ceva subiectiv în cunoaştere ?

Da şi nu ! Totul depinde de sensul în care întrebuinţăm expresia «cunoaştere obiectivă» : da, dacă nu o absolutizăm ; nu, dacă o concepem în categorii absolute.

Să începem cu obiectivitatea înţeleasă ca excludere a parţialităţii şi a coloraturii emoţionale. Dacă nu s-a infirmat rolul activ al subiectului în cunoaştere printr-o presupoziţie sau alta, cunoaşterea nu rămîne emoţional indiferentă şi totalmente imparţială. Ce înseamnă, în acest caz, «obiectivitate» ? Ea echivalează cu postulatul eliminării maximale a acelei coloraturi emoţionale şi a parţialităţii care acţionează asupra adevăratei cunoaşteri deformînd-o. «Obiectivitatea» în această accepţie este astfel totdeauna colorată subiectiv şi nu poate fi vorba de o obiectivitate absolută, ci numai de una umană, relativă. În acest sens, deci, «obiectivitate» este totdeauna

ceva relativ (*această* cunoaştere este mai obiectivă ca *aceea*) şi nu ceva absolut, fiind vorba aici întotdeauna de un proces de devenire.

Dacă se recunoaşte rolul activ al subiectului în procesul cunoaşterii şi astfel şi faptul că acesta introduce în mod necesar în cunoaştere un factor subiectiv, atunci este evident că, «obiectivitate» în sensul unei valori universale (şi nu individuale sau de grup) a cunoaşterii nu poate să însemne decît că această valoare este valabilă pentru toţi, că toate deosebirile dintre subiectele cunoscătoare dispar şi avem de-a face cu adevărul absolut. Mai mult, este vorba de o tendinţă, de un anumit proces, şi nu de o stare dată o dată pentru totdeauna. În această accepţie, obiectivitatea este o proprietate relativă (*această* cunoaştere are mai multă valabilitate universală decît *aceea*, ceea ce nu se acoperă însă cu criteriul adevărului ei) şi nu absolută.

Astfel, în virtutea rolului activ al subiectului în procesul cunoaşterii — şi în conformitate cu cel de-al doilea şi al treilea sens definit mai sus — «obiectivitatea» este numai o proprietate relativă a cunoaşterii : pe de o parte, nu se poate susţine decît comparînd produsele diferitelor procese ale cunoaşterii, iar, pe de altă parte, cunoaşterea este întotdeauna un proces şi nu o stare dată în întregime şi definitivă.

Procesul cunoaşterii ştiinţifice şi produsele sale au astfel întotdeauna un caracter obiectiv-subiectiv. Pe de o parte, procesul este obiectiv întrucît se raportează la un obiect care este reflectat în cunoaştere într-un mod specific, pe de altă parte, în virtutea universalităţii relative a valorii acestei cunoaşteri şi, în fine, pe baza eliminării relative a coloraturii sale emoţionale. În sensul cel mai general al cuvîntului, procesul este subiectiv în virtutea rolului activ al subiectului în procesul cunoaşterii.

După ce am stabilit că factorul subiectiv contribuie la procesul cunoaşterii, trebuie să ne întrebăm asupra raportului său cu factorul obiectiv-social. Cum această problemă am tratat-o cu alt prilej[12], pot să mă limitez aici la rezumarea ideilor principale din expunerile mele anterioare.

În termenii cei mai generali, putem spune că, prin factorul subiectiv înțelegem ceea ce subiectul cunoscător introduce în procesul cunoaşterii. Aceasta este o cu totul altă accepție a expresiei «factor subiectiv» decît cea tradițională. Căci noi nu concepem acest factor ca pe un element al cunoaşterii care ar fi independent de obiect, de reflectarea lui determinată ; un subiectivism de o asemenea speță este, după noi, o pură ficțiune speculativă. Nu este vorba însă nici de acceptarea intuițiilor individuale, spre deosebire de cele generale, deoarece — cu excepția falsurilor conştiente practicate în scopuri agitatorice — granița între aceste intuiții este, după cum am văzut, extrem de mobilă. Dimpotrivă, avem în vedere rolul activ al subiectului în procesul cunoaşterii, influența lui în desfăşurarea acestuia și a produselor sale prin intermediul factorilor care determină starea psihică și modalitățile de comportament ale subiectului. Acești factori sînt : structura aparatului perceptiv al subiectului ; limba în care acesta gîndește și oferă un aparat conceptual ce înlesneşte o articulare și o percepere corespunzătoare a realității ; interesele de clasă şi de grup, care decid împreună asupra alegerii de către individ a sistemelor de valori ce aparțin acestora.

Ceea ce noi numim aici «factorul subiectiv», deoarece este — metaforic vorbind —

---

[12] Vezi : A. Schaff, *Die Objektivität der Erkenntnis im Licht der Wissenssoziologie und der Sprachanalyse*, în *Essays zur Philosophie der Sprache*, Wien 1968.

emanația subiectului în procesul cunoașterii, nu are un caracter individual-subiectiv, cum se admitea în analizele tradiționale pe această temă, ci, dimpotrivă, un caracter obiectiv și social. Toate exemplificările enumerate mai sus ale «factorului subiectiv» sînt de proveniență socială, poartă amprenta socialului. Chestiunea este clară dacă avem în vedere limba, pe care, ca produs finit și cu o aparatură de gîndire gata formată, societatea ne-a transmis-o prin intermediul educației. La fel stau lucrurile și în cazul determinărilor sociale (etnice, de clasă și de grup) ale modalităților psihice și practice de comportament ale subiectului, îndeosebi acolo unde e vorba de sisteme de valori, adică de determinante care constituie obiectul de cercetare al antropologiei culturale, al sociologiei cunoașterii etc. Mai puțin clară este chestiunea atunci cînd invocăm structura aparatului perceptiv, care, incontestabil, influențează în mod hotărîtor asupra ansamblului procesului cunoașterii (chiar dacă funcțiunile gîndirii nu se acoperă cu funcțiunile perceperii senzoriale) și este ceva din cale afară de individual. Totuși, chiar și această structură are conform genezei ei origine socială și are, ca urmare, un caracter obiectiv-social.

Atunci de ce vorbim aici despre «factorul subiectiv» ? Tocmai întrucît el este organic legat de subiectul cunoscător, considerat ca «ansamblul raporturilor sociale». Cu totul altceva este faptul că, «factorul subiectiv», conceput în acești termeni, are un caracter obiectiv-social și nu idealist-subiectiv. Aceasta este însă o chestiune de concepere și de interpretare.

Analizele noastre asupra modelului relației cognitive ne conduc direct la problemele adevărului și cunoașterii adevărate.

Adevărul ca proces

Problema obiectivității adevărului istoric ne pune în mod necesar în aceste considerații epistemologice introductive nu numai în fața chestiunii modelului relației cognitive, ci și a aceleia a adevărului. Tocmai despre aceasta va fi vorba mai departe în contextul cunoașterii istorice, iar ea constituie un punct de vedere tipic filosofic. Încă o dată se arată aici cît sînt de precare rațiunile aversiunii istoricilor față de filosofie ; starea de fapt demonstrează că, în știința istoriei, ca dealtfel în toate celelalte științe, se pun probleme ce sînt prin excelență filosofice și care nu se pot rezolva corect fără a recurge la filosofie. Este imposibil să eliminăm din vocabularul nostru cuvinte ca «adevărul» și este suficientă o scurtă reflecție asupra problemei adevărului pentru a pune în evidență faptul că aici este vorba de o chestiune filosofică. Desigur, problema adevărului se poate rezolva și pe contul propriu al fiecărei științe, fără a face apel la filosofie ca disciplină științifică. Atunci însă numai se înlocuiește filosoficul, fără a schimba nimic în natura problemei și, pe deasupra, deoarece se ignorează travaliul săvîrșit într-un domeniu determinat, se ajunge la riscul de a redescoperi America, sau — ceea ce este și mai grav — de a debita pur și simplu vulgarități.

În analiza problemei adevărului vom introduce anumite definiții și ne vom preciza punctul de vedere de așa manieră încît vor fi pe deplin clare pozițiile de la care pornim în abordarea acestei probleme. În acest scop, voi reaminti pe scurt ceea ce am dezvoltat deja pe larg cu alt prilej [13], abordînd însă în termeni noi problema adevărului absolut și relativ, ca pe aceea a adevărului total și parțial.

---

[13] Vezi : A. Schaff, *Zu einigen Fragen der marxistischen Theorie der Wahrheit,* Berlin, 1954.

Începem cu următoarea explicație: dacă într-un text survine cuvîntul «adevăr», acesta trebuie să fie înțeles ca «judecată adevărată» sau «propoziție adevărată». Renunțînd la o discuție despre adevărul normelor și al judecăților de valoare, despre alte tipuri de enunțuri care nu sînt propoziții afirmative, vom limita în mod conștient extensiunea semantică a cuvîntului «adevăr».

În definirea expresiei «judecată adevărată», noi ne situăm pe terenul așa-numitei definiții clasice a adevărului, după care acea judecată este adevărată despre care se poate spune că ceea ce ea enunță, este în realitate așa cum este enunțat. Nu este greu de observat că, teoria clasică a adevărului constituie un pendant la teoria reflectării, ambele teorii fiind, în orice caz, legate în mod organic: dacă se acceptă poziția teoriei clasice a adevărului nu se poate respinge teoria reflectării, și viceversa. Mai mult: ambele puncte de vedere se completează și, teoreticește, se presupun unul pe celălalt.

Definiția clasică a adevărului este, așa cum se știe, una dintre multele pe care le găsim în literatura de specialitate. Cu toate că relevă bunul simț, mulți gînditori, deși o mențin în general în repertoriul lor, îi preferă altă definiție, și aceasta datorită dificultăților teoretice pe care le implică. Acestea încep odată cu explicarea a ceea ce se înțelege prin «realitate» și ies apoi la iveală cînd se urmărește elucidarea relației dintre judecată și ceea ce este real (adecvare pentru unii, iar, pentru alții, corespondență, reflectare, conformitate, asemănare, copie ș.a.), relație caracteristică pentru «adevăr»; totul este aici problematic și a condus la disputele înverșunate dintre diferitele școli filosofice. Astfel, nu numai pentru rațiuni doctrinale — cu toate că și acestea joacă aici un anumit rol — ci, tocmai pentru a evita anumite dificultăți teoretice s-au întreprins diverse încercări de a concepe adevă-

rul în modalitățile mai simple și mai ușor de înțeles. Astfel, de exemplu : un consens general, coerență cu sistemul, utilitate practică, economie de gîndire ş.a., în alți termeni, ca o concordanță cu un criteriu determinat al adevărului și cu multe altele. Nici una dintre aceste definiții nu este însă acceptabilă pentru noi fără a respinge în mod consecvent și teoria reflectării cu toate implicațiile ei filosofice. În afară de aceasta, este ușor de constatat că, nici unul dintre criteriile menționate — de exemplu : consensul general, coerența ş.a. — nu garantează adevărul cunoașterii, adică nu fundează certitudinea că ceea ce noi enunțăm, în virtutea acestor criterii, este astfel în realitate așa cum noi îl enunțăm.

Dacă, deci, într-o știință oarecare, în particular în știința istoriei, afirmăm că judecata exprimată de noi este adevărată, înțelegem prin această afirmație că sîntem convinși (că avem pentru aceasta și dovezi științifice) de conformitatea judecății noastre cu obiectul ei real. Aceasta corespunde definiției clasice a adevărului, pe care fiecare dintre noi o acceptă aproape intuitiv în activitățile lui. Cu aceasta dăm la o parte toate celelalte definiții ale adevărului, fără a ne priva, totuși, de a întrebuința, în cercetarea noastră asupra adevărului, criteriile pe care ele le propun. Atît consensul general, cît și coerența cu sistemul, utilitatea practică ş.a., au o anumită semnificație pentru analizele noastre și ne oferă argumente care incită la o reflecție suplimentară asupra diferitelor propuneri. Dar la atît se și reduce rolul lor.

Cum se prezintă în această perspectivă problema obiectivității adevărului ?

Dacă se acceptă definiția clasică a adevărului, determinarea lui mai îndeaproape ca adevăr obiectiv este un pleonasm. Căci nu poate să existe nici un alt adevăr decît cel obiectiv, în sensul în care se înțelege prin adevăr o judecată asupra realității obiective,

ca și în sensul că relația cognitivă însăși, în accepția conferită mai sus (primul și al treilea model al acestei relații), este obiectivă. Opusul adevărului obiectiv ar trebui să fie adevărul subiectiv ; în conformitate cu definiția clasică a adevărului, expresia «adevăr subiectiv» conține însă o *contradictio in adiecto ;* considerat drept opusul «adevărului obiectiv», adevărul subiectiv este echivalent cu falsul. Rezultă de aici că, orice adevăr este obiectiv și că este inutil să vorbim de adevărul obiectiv spre deosebire de alte adevăruri. Expresia «adevăr obiectiv» — deși comportă un pleonasm — poate să-și păstreze valoarea sa pentru a sublinia obiectivitatea relației cognitive ; aceasta e cu atît mai mult de înțeles și de admis, cu cît în literatura de specialitate constituie ceva obișnuit.

Mult mai complicată este, dimpotrivă, deosebirea dintre adevărurile absolute și relative și problema consecințelor ce decurg de aici pentru înțelegerea procesului cunoașterii.

Dincolo de vechea dispută dintre absolutism și relativism se ascund două probleme deosebite, chiar dacă legate între ele, care se comportă în două forme diferite. În primul caz se află în opoziție partizanii adevărului absolut (necondiționat) și cei ai celui relativ. Problema este de a ști dacă o judecată dată este adevărată sau falsă în mod independent (după «absolutiști») sau dependent (după relativiști) de împrejurările în care se află persoana care o enunță, de timpul și de locul în care este enunțată. În al doilea caz este vorba de problema dacă adevărurile dobîndite în cunoaștere au caracter total sau parțial.

În primul caz (propriu relativismului tradițional), partizanul teoriei reflectării nu vede nici un inconvenient în a respinge punctul de vedere al acelor relativiști care se înscriu într-o perspectivă net subiectivistă și a da îndreptățire inamicilor săi, absolutiștilor. Căci problema este : ce opun aceștia din urmă ar-

gumentelor relativiştilor, care afirmă că, un enunţ dat este adevărat sau fals în funcţie de persoană, de timp şi de loc? Ei replică, pe bună dreptate — şi unul dintre cei mai de seamă purtători ai acestui punct de vedere a fost Kazimierz Twardowski [14] — că argumentarea relativiştilor se bazează pe o neînţelegere, legată de manipularea cu termeni echivoci (ca: «eu», «acum», «aici») şi cu enunţuri eliptice, de fapt cu propoziţii în care lipseşte o determinare mai apropiată a persoanei, a locului şi timpului acţiunii (de exemplu: «măslinele sînt gustoase», «astăzi plouă», «aici este cald»). Aparenţa că adevărul enunţului variază odată cu subiectul, locul şi timpul este efectul unei greşite înţelegeri, deoarece aici au fost folosite cuvinte prin care expresiile date rămîn nedeterminate (eliptice); este suficient să se înlăture această indeterminare, conferind prin adăugire precizie cuvintelor întrebuinţate, pentru ca confuzia să fie evitată. Dacă: în loc de «măslinele sînt gustoase» se spune: «pentru mine (determinarea persoanei) măslinele sînt gustoase»; în loc de «plouă»: «astăzi (adică într-o anumită zi, la o anumită oră), aici (se determină exact locul în care se petrece) plouă»; în loc de «aici e cald»: «aici (indicînd locul exact şi timpul) îmi este (se determină exact persoana) cald» — atunci propoziţiile obţinute sînt sau adevărate sau false independent de persoana care le enunţă, de locul şi momentul în care au fost enunţate.

Cu totul altfel este văzută, din punctul de vedere al susţinătorilor definiţiei clasice a adevărului şi al teoriei reflectării, disputa dintre partizanii adevărului absolut şi relativ în al doilea caz. Dacă se respinge hotărît şi

[14] Vezi K. Twardowski, *O tak zwanych prawdach wzglednych* (Despre aşa-numitele adevăruri relative), în: *Rozprawy i artykuly filozoficzne*, Lwów 1927.

punctul de vedere al relativismului în forma sa principială, nu mai puţin sînt contrazişi apărătorii adevărului absolut, aşa cum se prezintă el în cea de-a doua formă a disputei.

Dar să începem prin a face abstracţie de învelişul verbal producător de ambiguitate : disputa se desfăşoară faptic între cei care consideră că numai cunoaşterea totală, completă, multilaterală şi, ca urmare, eternă, imuabilă poate fi adevărată, şi cei care consideră că adevărul poate fi şi, cu cîteva excepţii, trebuie să fie parţial, incomplet şi, ca urmare, variabil, în măsura în care se dezvoltă cunoaşterea noastră despre obiectul dat.

Două chestiuni ne atrag atenţia aici :

Prima este legitimitatea întrebuinţării termenilor «adevăr absolut» şi «adevăr relativ». Dacă folosirea termenilor «absolut» şi «relativ» este inteligibilă atunci cînd această caracteristică a adevărului este sau nu pusă în relaţie cu subiectul şi împrejurările de loc şi timp — în cel de-al doilea caz folosirea acestor termeni este justificată, şi nu cel mai bine, numai prin tradiţie. Ce demonstrează în acest caz referinţa la împrejurări ? Numai faptul că, adevărul total este imuabil, deci etern, în timp ce adevărul parţial este variabil, legat astfel de o fază determinată a dezvoltării. Acesta este însă un punct de sprijin fragil, deoarece «relativitatea» nu înseamnă aici referirea la împrejurările de loc şi timp (în anumite împrejurări propoziţia este adevărată, în altele ea este falsă), ci numai că, cunoaşterea umană este cumulativă, că ea se dezvoltă în timp, şi cu aceasta se schimbă şi forma adevărurilor dobîndite în cursul acestei dezvoltări. Pentru a evita confuziile verbale şi erorile care decurg de aici, ar fi mai bine — din punctul de vedere terminologic chiar — să distingem ambele perechi de opoziţii : adevărul absolut şi relativ pe de o parte, adevărul total şi parţial, pe de altă parte.

În al doilea rînd, însuşi cuvîntul «adevăr» are în cele două cazuri o semnificaţie oarecum diferită. În primul caz el desemnează, conform definiţiei noastre introductive, orice «judecată adevărată» sau orice «propoziţie adevărată» ; în cel de-al doilea caz, întrebuinţăm cuvîntul «adevăr» ca pe o prescurtare a expresiei «cunoaştere adevărată». Ambele expresii se află strîns legate şi sînt totuşi diferite. Căci cunoaşterea unui anumit obiect nu trebuie să fie o judecată *unică*, ci, dimpotrivă — reflectînd diversele laturi, aspecte şi faze de dezvoltare a unui obiect — ea constă dintr-o suită de judecăţi şi constituie un proces. Judecata poate şi ea, evident, să se schimbe, să devină mai completă, mai complexă, ceea ce este întotdeauna în funcţie de dezvoltarea cunoaşterii şi acţionează, la rîndul său, asupra formei cunoaşterii. Judecata poate să fie în egală măsură un proces, dar nu în mod necesar (de exemplu, în adevărurile parţiale absolute, care sînt imuabile, ca «doi ori doi fac patru», sau stabilirea faptelor istorice de genul : «Cazimir cel Mare s-a născut atunci»). Cunoaşterea, dimpotrivă, este întotdeauna un proces, care exprimă ceea ce se află laolaltă cu infinitatea realităţii studiate (în sensul cantităţii infinite a relaţiilor fiecărui obiect cu celelalte, ca şi în sensul dezvoltării infinite a realităţii).

Deci, nu este vorba aici numai de adevărul total sau parţial ci şi — din punctul de vedere al referirii lui la timp — de adevărul absolut (imuabil) şi relativ (schimbător), ţinînd seama de faptul că, la o simplificare a scopului cunoaşterii, se poate obţine în anumite cazuri o cunoaştere exhaustivă şi, ca urmare, imuabilă a unei anumite laturi sau a unui aspect al realităţii. Acesta constituie un argument suplimentar pentru menţinerea distincţiei terminologice propuse mai sus.

Rezultă din ceea ce am spus, că cunoașterea este un proces și, ca urmare, proces este și adevărul.

Această concluzie este extrem de importantă pentru elaborarea concepției noastre despre teoria reflectării. Dealtfel, pe această concluzie am fondat, într-o largă măsură, teza noastră după care teoria marxistă a reflectării poate să fie construită numai pe modelul obiectiv-activist al relației cognitive.

Obiectul cunoașterii este infinit, fie că e vorba de obiectul considerat ca totalitatea realității sau de obiectul sesizat ca unul dintre fragmentele și aspectele realului. Căci atît realitatea în totalitatea sa cît și părțile ei sînt infinite în măsura în care infinită este cantitatea corelațiilor lor și a schimbărilor lor în timp. Cunoașterea unui asemenea obiect infinit trebuie să fie, deci, ea însăși infinită, să constituie un proces infinit, procesul unei acumulări continue de adevăruri parțiale. Prin acest proces ne îmbogățim fără încetare cunoașterea, tindem spre acel *limes*, care este cunoașterea completă, exhaustivă, totală, care, ca și limita matematică, este de nedobîndit printr-un singur act cognitiv și rămîne întotdeauna limită spre proces infinit.

Engels a exprimat cîndva într-un mod adecvat aceasta, dezvoltînd una dintre tezele fundamentale ale gnoseologiei marxiste :

„Dacă omenirea ar ajunge vreodată să opereze numai cu adevăruri eterne, cu rezultate ale gîndirii care au o valabilitate suverană și pot pretinde că reprezintă în mod necondiționat adevărul, atunci ar însemna că ea a ajuns la punctul în care infinitul lumii intelectuale ar fi fost epuizat real și potențial, înfăptuindu-se astfel faimoasa minune a infinitului numărat“ [15].

---

[15] F. Engels, *Anti-Dühring*, în : K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 20, Editura politică, București, 1964, p. 86.

Cunoaşterea este astfel un proces infinit, dar un proces care acumulează adevărurile parţiale pe care omenirea le-a obţinut în diversele etape ale dezvoltării ei istorice : ea le lărgeşte, le delimitează, le depăşeşte, însă întotdeauna se bazează pe aceste adevăruri parţiale şi le ia ca punct de plecare pentru o nouă dezvoltare.

Ceea ce am spus mai înainte despre cunoaştere se referă de-acum şi la adevăr. «Adevărul» echivalează ca atare cu o «judecată adevărată» sau cu o «aserţiune adevărată» ; el semnifică de asemenea «cunoaştere adevărată». Tocmai în acest sens, adevărul este o procesualitate : acumulînd adevăruri parţiale, cunoaşterea acumulează ştiinţa şi tinde, într-un proces infinit, spre adevărul total, exhaustiv şi, în acest sens, absolut.

Teza despre cunoaştere ca proces şi despre adevăr ca proces este o teză generală şi, prin aceasta, puţin concretă. Pentru a analiza domeniile particulare ale ştiinţei ar fi necesară însă o aplicare concretă a acestei teze generale. În acest scop, este necesar de stabilit exact cu care adevăruri parţiale operează o ramură anumită a ştiinţei şi cum, în conexiune cu aceasta, se desfăşoară procesul apropierii de adevărul total şi, în acest sens, absolut. O ilustrare a soluţiilor extreme oferă în această privinţă pe de o parte matematica, pe de altă parte ştiinţa istoriei. Studierii acestei chestiuni pe terenul ştiinţei istoriei îi vor fi consacrate între altele şi dezvoltările ce urmează.

PARTEA A II-A

CONDIȚIONAREA SOCIALĂ A CUNOAȘTERII ISTORICE

Două concepții asupra științei istoriei : pozitivismul și prezenteismul

„Amice, timpurile din trecut
Sînt pentru noi o carte ferecată cu peceți.
Ce voi numiți al vremurilor duh
E numai duhul dumneavoastră,
În care vremurile se-oglindesc".

GOETHE, *FAUST*
(în românește de Lucian Blaga)

Acum că intrăm în miezul subiectului, în speță cunoașterea istorică, să începem prin a confrunta două dintre cele mai mari școli ale gîndirii în acest domeniu și care, deși originea lor se situează în secolul al XIX-lea, nu sînt mai puțin ale epocii noastre. Este vorba, pe de o parte, de pozitivism, potrivit căruia cunoașterea istorică este posibilă în măsura în care este reflectare fidelă, purificată de orice factor subiectiv, a faptelor trecute, pe de altă parte de prezenteism, actualmente varianta cea mai la modă a relativismului subiectiv, care neagă posibilitatea unei atari cunoașteri și consideră istoria ca o proiectare a gîndirii și intereselor prezentului asupra trecutului.

Personalitatea cea mai reprezentativă a tendinței pozitiviste este, fără îndoială, Leopold

von Ranke. Cuvintele lui după care istoricului îi este dat nu să aprecieze trecutul, nici să-şi instruiască contemporanii, ci numai să prezinte ceea ce s-a petrecut în realitate — *wie es eigentlich gewesen*[1] — au devenit aproape cuvîntul de ordine al şcolii şi au rămas ca atare, în ciuda tuturor obstacolelor, pentru numeroşi istorici.

Ranke formula teza sa program în anii treizeci ai secolului trecut. Avusese un remarcabil predecesor în persoana lui Humboldt, a avut remarcabili epigoni ca Fustel de Coulange, Acton şi alţii. Dar dacă nu a fost prea original, el rămîne reprezentantul radical al pozitivismului în istorie. Această orientare se bazează pe următoarele premise :

Se presupune mai întîi că nu există nici o interdependenţă între subiectul cunoscător, în speţă istoricul, şi obiectul cunoaşterii, în speţă istoria ca *res gestae*. Această presupunere este valabilă cu singura condiţie ca să admitem că istoria ca *res gestae* există nu numai în mod obiectiv (în sens ontologic), ci şi sub o formă dată gata pregătită, ca structură definită a faptelor accesibile cunoaşterii.

Se presupune apoi o relaţie cognitivă conform modelului mecanicist, adică se acceptă interpretarea pasivă, contemplativă, a teoriei reflectării.

Se presupune în al treilea rînd că istoricul, ca subiect cunoscător, este capabil de imparţialitate nu numai în sens curent, adică capabil să depăşească diverse emoţii, fobii sau predilecţii atunci cînd are de prezentat eve-

---

[1] „I s-a conferit istoriei funcţia de a judeca trecutul, de a instrui pe contemporani în beneficiul anilor ce vor urma. Prezenta lucrare nu-şi propune obiective atît de ambiţioase, vrea numai să arate cum s-au petrecut lucrurile în realitate". L. von Ranke, *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514. Sämtliche Werke*, Leipzig, 1885, Verlag von Duncker, ediţia a treia, t. XXIII, p. VII.

nimente istorice, ci și să dea la o parte și să depășească orice condiționare socială din perceperea sa asupra acestor evenimente.

Concepînd în termenii expuși finalitatea științei istoriei și fondînd-o pe un astfel de repertoriu de presupoziții, se construiește o concepție a istoriei în spiritul pozitivismului clasic ; este suficient să adunăm un număr suficient de fapte, bine documentate, din care se naște din ea însăși știința istoriei. Reflexia teoretică, filosofică în particular, este inutilă, deci chiar dăunătoare, căci ea introduce în știința pozitivă un element de speculație.

Să ne amintim că epoca în care Ranke își formula programul de istoriografie pozitivistă era marcată de o revoltă generală împotriva filosofiei speculative (convingerea asupra „sfîrșitului filosofiei" o împărtășeau — cu toată opoziția lor față de pozitivism ca școală — gînditori ca L. Feuerbach, ca Marx și Engels) în particular împotriva istoriografiei „filosofice" (speculative) și moralizatoare. Din acest punct de vedere, istoriografia pozitivistă, care a exercitat o dominație asupra a mai mult de trei generații de istorici care au urmat lui Ranke, a constituit un progres științific considerabil și a condus la o veritabilă revoluție în acest domeniu al științei, în ceea ce privește tehnicile sale de cercetare, de adunare a datelor și de utilizare a lor. Modul unilateral și îngust al acestei descrieri istorice se bazează pe premise teoretice acceptate implicit sau explicit, pe baza cărora a fost creată o filosofie *sui generis* ai cărei reprezentanți erau dușmani declarați ai filosofiei. Aici se găsesc posibile rădăcini ale opoziției, ale criticii și în sfîrșit ale revoltei deschise împotriva pozitivismului în știința istoriei.

Mai tîrziu, chiar adversarii lui Ranke demonstrau că opera acestuia era în contradicție cu propria lui teză : contrar programului său de a scrie istoria fără parțialitate sau pasiune, *sine ira et studio*, acest istoric trădează totuși

în opera sa o angajare socială şi politică evidentă[2]. Dar nu acesta este cel mai important lucru, căci ar fi un argument *ad hominem* tipic. Sursa deziluziilor şcolii lui Ranke se găsea în propriile sale presupoziţii. Premisele acesteia au devenit imposibil de apărat în perspectiva progreselor realizate în teoria cunoaşterii ca şi în metodologia ştiinţei istoriei.

Unul dintre adversarii cei mai perseverenţi ai şcolii pozitiviste şi partizan al prezenteismului, istoricul american Conyers Read, expune situaţia şi obiectul diferendului în termenii următori :

„...Istoricii şi criticii lor asistă de mult la bătălia necontenită dintre aceia care percep trecutul ca pe o realitate obiectivă, susceptibilă de a fi descrisă aşa cum se prezintă realmente dacă este studiată cu grijă şi fără pasiune, şi aceia care o înţeleg ca pe o simplă proiectare a ideilor şi intereselor prezentului asupra datelor acumulate ale experienţei istorice. Primii concep trecutul ca un lucru împlinit, complet şi imuabil ; ceilalţi îl percep ca printr-o sticlă colorată, în acelaşi timp transparentă şi reflectantă, în aşa fel încît nu se poate distinge clar lumina care trece prin sticlă de lumina reflectată[3]".

Un alt reprezentant al prezenteismului, Charles A. Beard, într-un articol consacrat luptei dintre tendinţele contemporane în istoriografie, caracterizează situaţia în termeni similari, denumind şcoala în cauză „istorism" :

„Ce a devenit acest istorism care permitea istoricului să-şi imagineze că se poate cunoaşte istoria aşa cum s-a desfăşurat ea în realitate ?

---

[2] Vezi Ch. A. Beard, „That Noble Dream" în *The American Historical Review*, 1935, vol. XLI, no. 1, pp. 74—87.

[3] C. Read, „The Social Responsabilities of the Historian" în *The American Historical Review*, 1950, vol. LV, no. 2, p. 280.

Această filosofie, căci acest curent este o filosofie, chiar dacă el nega filosofia, a suferit un eşec care îi interzice orice reformă. Ea nu mai poate fi restaurată, aşa cum nu pot fi restaurate ideile şi interesele anului 1900. Ideea istoriei ca realitate plenar reconstituită de către istoricul care o observă, a fost numită pe drept cuvînt, o cripto-metafizică. Ea a făcut din istorie un fel de idol căruia i se pot descoperi forma şi diversele manifestări prin cercetări asidui şi acumulări de date. Idolul s-a spart şi adoratorii săi nu sînt în măsură să-l reconstituie. În acelaşi timp cu el se prăbuşea principiul relativităţii nelimitate, după care pot exista tot atîtea sisteme de referinţă sau concepţii istorice cîte fiinţe omeneşti există ; s-a recunoscut că acest principiu era incompatibil cu ştiinţa şi el a fost înlocuit cu principiul relativităţii limitate care admite sisteme de referinţă relativ puţin numeroase [4]..."

„Revolta" antipozitivistă a atacat toate tezele şi toate principiile fundamentale ale şcolii tradiţionale, formulîndu-şi contrapropunerile :

Mai întîi, în cunoaşterea istorică, subiectul şi obiectul constituie o totalitate organică, unul acţionînd asupra celuilalt ;

În al doilea rînd, relaţia cognitivă nu este niciodată pasivă, contemplativă, ci activă, ţinînd seama de subiectul cunoscător ;

În al treilea rînd, cunoaşterea şi angajarea istoricului sînt întotdeauna condiţionate social, acesta avînd întotdeauna un „spirit partinic".

Cu alte cuvinte, această revoltă a luat forma cea mai vehementă chiar în inima prezenteismului. În cele ce urmează, încercăm o schiţare a opiniilor asupra acestei şcoli şi a evoluţiei ei ; începem cu părintele spiritual al acestei şcoli, Benedetto Croce, şi ajungem,

---

[4] Ch. A. Beard şi A. Vagts, „Currents of Thought in Historiography", în *The American Historical Review*, 1937, vol. XLII, no. 3, p. 481.

trecînd prin pragmatismul lui John Dewey și opiniile lui Collingwood, la prezenteismul american al anilor treizeci și patruzeci. Dar mai întîi, dorim să aruncăm o privire asupra lui Hegel care, în mod surprinzător, este un precursor al acestor idei, ceea ce este de mare interes pentru dezbaterile noastre ulterioare.

Nu poate fi vorba în nici un caz de a-l face pe Hegel un relativist și un adept al concepției istoriei ca proiectare a gîndirii contemporane pe ecranul trecutului — pentru a uza de metafora lui Carl Becker, alt prezenteist american. Raportat la prezenteism, Hegel — idealist absolut — se situează la polul opus. Totuși găsim la el idei de precursor care merită cu atît mai mult să fie puse în evidență cu cît ele sînt, odată în plus, mărturia geniului său și cu cît dealtfel ele oferă dovada unei inconsecvențe posibile chiar din partea unui gînditor de această anvergură. Aș dori deci să prezint cîteva din ideile lui Hegel asupra cunoașterii istorice, care — oricît de puțin «ortodoxe» ar fi din punct de vedere al sistemului său — ne introduc de minune în miezul subiectului.

În *Prelegeri de filosofie a istoriei,* Hegel condamnă irevocabil dogma care va deveni atît de dragă pozitiviștilor și anume cunoașterea istorică considerată ca receptare pasivă și reflectare «fidelă» a faptelor :

„Am putea enunța drept o primă condiție că trebuie să înregistrăm fidel faptul istoric, numai că în expresii generale, ca, de pildă, «fidel» ori «a înregistra» rezidă ambiguitate. Pînă și un istoriograf care crede și susține că se mulțumește a fi un simplu înregistrator, supunîndu-se strict datului, nu se poate comporta pasiv față de gîndirea sa, ci aduce cu sine categoriile sale proprii și privește prin ele ceea ce i se înfățișează ; îndeosebi, peste tot unde caracterul științific trebuie să fie prezent nu se poate îngădui rațiunii să adoarmă,

ci trebuie întrebuințată reflecția : cine contemplă lumea în mod rațional este, la rîndul său, privit rațional de ea, ambele elemente determinîndu-se reciproc. Dar despre diferitele feluri de reflecție, despre varietatea punctelor de vedere și de apreciere, fie numai în ce privește importanța sau lipsa de importanță a faptelor — ceea ce constituie cea mai apropiată categorie — nu este locul să ne ocupăm aici[5]".

Aceste idei sînt în mod veritabil o anticipare genială, deși sună ciudat venind de la un autor care puțin mai înainte recomandă — de data aceasta în deplină concordanță cu sistemul său — o credință „...de nezdruncinat, că rațiunea este totuși prezentă în ea (istoria) și că lumea intelectului și a voinței conștiente de sine nu este lăsată la voia întîmplării, ci că ea trebuie să se dezvăluie, pînă la urmă, în lumina ideii care ia act de sine[6]".

Opiniile lui Hegel asupra cunoașterii istorice sînt comentate încă mai clar într-un alt pasaj al *Prelegerilor* sale :

„În acest caz al istoriei generale, esențialul stă în prelucrarea materialului istoric, de care autorul se apropie cu spiritul său *propriu*, diferit de spiritul conținutului. Deosebit de importante sînt principiile pe care autorul și le fixează, în parte plecînd de la conținutul și obiectivele acțiunilor și evenimentelor pe care le descrie și, în parte, de la chipul în care înțelege să-și conceapă opera" [7].

Dar, din punctul nostru de vedere, cele mai interesante sînt în mod incontestabil reflexiile lui Hegel asupra istoriei pragmatice care, după el, este prezentul proiectat asupra trecutului. Mai precis, această problemă comportă două

---

[5] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, București, Editura Academiei, 1968, p. 14—15.
[6] *Ibidem*, p. 13.
[7] *Ibidem*, p. 8.

aspecte : cum trecutul devine pentru istorie prezent și cum prezentul este proiectat în consecință asupra viziunii trecutului. Iată cum formulează Hegel primul aspect :

„A doua specie a istoriei reflectate este, în ordine, cea *pragmatică*. Cînd avem de-a face cu trecutul, ocupîndu-ne de o lume îndepărtată în timp, se dezvăluie spiritului un prezent primit ca răsplată pentru strădiunța depusă prin activitatea sa proprie... Reflecțiile pragmatice, oricît de abstracte ar fi ele, devin astfel de fapt un prezent și insuflă povestirilor despre trecut o viață proaspătă[8]".

În contextul nostru, ceea ce este mai important sînt remarcile lui Hegel asupra teoriei ca prezent proiectat asupra trecutului, și deci asupra necesității de a rescrie mereu istoria.

„De aceea o istorie redactată la nivelul reflecției ia locul istoriei scrise *astfel ;* ajunsă la nivelul reflecției, fiecărui autor îi stau la dispoziție materialele, fiecare poate cu ușurință să se considere liber să le ordoneze și să le prelucreze, făcînd să prevaleze în ele spiritul său drept spirit al epocilor tratate.[9]

Din repulsie față de asemenea istorii la nivelul reflecției s-a revenit adesea la prezentări, îmbrățișînd toate punctele de vedere ale unui eveniment. Acestea au într-adevăr oarecare valoare, dar de cele mai multe ori nu oferă altceva decît material brut. Noi, germanii, ne mulțumim cu atîta ; francezii, dimpotrivă,

---

[8] *Ibidem*, p. 9.

[9] Hegel reia aici (*Prelegerile* au început în 1822) cuvintele lui Faust (prima parte din *Faust* a fost publicată în 1808) : *Was ihr den Geist der Zeiten heisst, das ist im Grund der Herren eigner Geist, in dem die Zeiten Sich bespiegeln* (Ce voi numiți al vremurilor duh / E numai duhul dumneavoastră / În care vremurile se-oglindesc. /

transpun cu fantezie trecutul în prezent, raportîndu-l la stările actuale.“ [10]

Astfel, descoperim la Hegel, într-o formă incipientă ideile fundamentale ale viitoarei „revolte“ antipozitiviste : în speță factorul subiectiv în istorie (*der Herren eigner Geist*), istoria ca proiectare a prezentului asupra trecutului, motivele pentru care se rescrie istoria ; idei care fac din Hegel precursorul autentic, deși neașteptat — o repetăm — al prezenteismului.

Benedetto Croce cunoștea perfect opera lui Hegel. Eu nu cunosc suficient istoria filosofiei italiene, a filosofiei lui Croce în particular, pentru a putea spune cu certitudine dacă există acolo o filiație conștientă a ideilor, dar ea nu este exclusă. În orice caz, ceea ce la Hegel nu sînt decît idei rămase în stadiu incipient fără linii de coerență cu totalitatea operei sale, devine la Croce un sistem coerent de reflecții idealiste asupra istoriei, făcînd din acest filosof părintele spiritual al *prezenteismului* fondat în întregime pe teza că istoria este gîndirea contemporană proiectată asupra trecutului.

Viziunea despre lume a lui Croce se caracterizează mai ales printr-un spiritualism radical, și, strîns legat de aceasta, prin negarea materialismului. După filosofia spiritului a lui Croce, sfera spirituală nu se rezumă numai la activitățile teoretice, ci și la activitățile practice. În ceea ce privește activitățile teoretice, ele sînt fie conceptuale, fie intuitive. Cum știința relevă activitățile conceptuale, Croce refuză istoriei statutul de știință. După el, cel care gîndește cazul particular cuprins într-un concept general, numai acela practică știința, în timp ce de artă se ocupă acela care prezintă particularul așa cum este. Cum scopul

---

[10] G. W. F. Hegel, *Prelegeri...*, op. cit., p. 10 ș.u.

istoriografiei este de a prezenta particularul, ea se apropie mai mult de artă decît de știință.[11] Singura diferență între istoriografie și artă s-ar reduce la faptul că istoriografia se limitează la ceea ce s-a produs în realitate, în timp ce arta este liberă de această constrîngere și se ocupă și de posibil. Croce își va modifica ulterior opiniile sale inițiale asupra înrudirii istoriografiei cu arta. Dar atunci el își va menține tezele fundamentale potrivit cărora activitatea istoricului nu aparține domeniului conceptual, evidențiind aici așa-numita intuiție pură.

Intuiționismul lui Croce este al doilea element important căruia trebuie să-i acordăm atenție înainte de a începe analiza prezenteismului său.

După Croce, intuiția pură este forma fundamentală a activității spiritului : fundamentală pentru că este independentă de activitatea practică, în timp ce activitatea practică, dimpotrivă, depinde de intuiție. Intuiția este fundamentul existenței, căci ea creează obiectul său. Acest obiect semnifică „stările de spirit“ în afara cărora nimic nu există. Intuiționismul lui Croce conduce „filosofia spiritului“ elaborată de el la exagerare, întrucît elimină tot ceea ce este exterior psihismului individual ; astfel creează el o filosofie a „imanentismului absolut“. De aici se înțelege de ce Croce îi critică pe Vico și pe Hegel de a fi introdus în filosofie un *transcensus* metafizic, ca de pildă faptul că omul posedă doar experiența sa imanentă, că nu există decît o singură realitate — „Spiritul“, care este activitate, libertate și „creator etern de viață“.

Croce aplică intuiționismul teoriei sale asupra judecății istorice ; după părerea sa, obiec-

---

[11] Acest punct de vedere nu este original. Printre numeroșii predecesori ai lui B. Croce, îl citām doar pe Arthur Schopenhauer care apără opinii similare în *Die Welt als Wille und Vorstellung* (vol. II, capitolul 38, *Über Geschichte).*

tul unei astfel de judecăţi va fi trăit în mod intuitiv de către istoric. Din această aplicare rezultau însă contradicţii interne ale doctrinei pe care nu le puteau depăşi nici speculaţiile metafizice cele mai subtile. Dacă intuiţia este expresia stării sufleteşti a istoricului şi creează obiectul său, în mod evident istoricul nu poate retrăi faptele trecutului, nici să intre în contact imediat cu ele. Chiar dacă luăm în considerare — cum o face Croce — faptul că individul este un fragment al „*Absolutului*", că este „manifestarea şi instrumentul" „Spiritului universal", ar trebui să admitem că acest „Spirit" se manifestă în acelaşi fel în diversele „instrumente". Or, nici măcar Croce nu afirmă acest lucru. Teoria intuiţiei pure vine deci în contradicţie cu teza potrivit căreia istoria este cunoaşterea a ceea ce s-a produs în trecut. De aceea, trăgînd concluziile asupra conflictului intern doctrinei sale, Croce ajunge să apere teza că orice istorie este contemporană, adică teza prezenteismului.

În acelaşi fel cu intuiţionismul, *prezenteismul* constituie o dezvoltare a „filosofiei spiritului" şi poate fi înţeles doar în contextul acesteia. Afirmaţia că orice istorie este contemporană se fondează pe teza „filosofiei spiritului" după care tot ceea ce constituie istoria este un produs al spiritului. Deci prin această din urmă aserţiune ne vom începe analizele noastre. Pentru a le face mai uşor de înţeles le vom ilustra cu cîteva citate din B. Croce pe care le-am extras din lucrările sale dintr-o perioadă mai tîrzie.

Astfel, Croce respinge împărţirea faptelor în fapte istorice şi non-istorice, avansînd următoarele argumente :

„Cum un fapt este istoric doar în măsura în care este gîndit şi cum nu există nimic în afara gîndirii, problema de a şti care fapte

sînt istorice şi care nu sînt nu are nici un sens." [12]

Pentru el, toată această problemă este o pseudo-problemă, pentru că selecţia faptelor şi a documentelor de către istorici este pur arbitrară. Totuşi, în pofida acestui arbitrar al alegerii, nu te-ai putea rătăci căci istoria, ca şi arta, „creează ea însăşi imaginea, unitatea imaginii" [13]. Acestea fiind zise, Croce manifestă cel mai mare dispreţ faţă de orice cercetare a datelor istorice, activitate demnă, după el, doar de cronicari, deoarece istoria veritabilă scoate adevărul din experienţa interioară :

„Compilările de fapte nu sînt decît cronici, note, memorii sau anale şi nu opere istorice şi chiar dacă faptele au fost supuse criticii, sursele oricăror date au fost menţionate şi mărturiile verificate în mod serios, oricare ar fi eforturile depuse, este imposibil să depăşeşti caracterul exterior al sursei sau al mărturiei care vor rămîne întotdeauna nişte „se spune" sau „se scrie" şi nu vor putea niciodată să devină adevărul nostru. Istoria, dimpotrivă, pretinde de la noi un adevăr extras din experienţa noastră cea mai interioară" [14].

Tocmai această viziune extrem de subiectivistă a istoriei serveşte drept bază *prezenteismului*. Căci dacă tot ceea ce există este un produs al spiritului — şi faptele istorice sînt acelaşi lucru. Nu există trecut în mod obiectiv, nu există decît fapte create de către spirit într-un prezent etern variabil. Orice istorie trebuie să fie actuală, deoarece ea este produsul unui spirit a cărui activitate se situează întotdeauna *în prezent* şi care îşi creează imaginea sa istorică (în afara căreia nu există isto-

---

[12] B. Croce, *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie,* Tübingen, 1915, p. 96.
[13] *Ibidem,* p. 98.
[14] B. Croce, *Die Geschichte als Gedanke and als Tat.* Berna, 1944. p. 37.

rie) sub influența intereselor și motivelor *actuale*. Croce scrie :

„Nevoia practică pe care se bazează orice judecată istorică conferă istoriei proprietatea „actualului“ căci aceasta este întotdeauna în relație — oricît de îndepărtat ar fi trecutul cuprins în fapte — cu o nevoie actuală, o situație actuală...“ [15].

După Croce, fiecare act spiritual (or, după părerea sa, istoria este un asemenea act) conține tot trecutul și *viceversa*, trecutul reînvie într-un singur moment în care documentele evocă și fixează amintirile stărilor spirituale definite (care, în mod evident, nu pot să se manifeste decît în prezent, „acum“). În absența acestei activități spirituale, documentele (monumente, cronici, săpături arheologice etc.) nu sînt decît obiecte moarte. Rezultă de aici că nu se poate vorbi de istorie decît cu condiția de a încerca noi înșine anumite stări sau sentimente (de exemplu, caritatea creștină, onoarea cavalerească, radicalismul iacobinilor etc.) ; de aici, istoria constituie o proiectare particulară a „eului“ nostru, proiectare determinată de nevoi actuale și făcută posibilă datorită faptului că „omul este un microcosmos... în sens istoric, o sinteză a istoriei lumii.“ [16] În altă parte, Croce scrie că „orice istorie adevărată este istoria prezentului“ [17].

Dar Croce nu respinge doar teza pozitivistă asupra istoriei ca proces obiectiv și asupra trecutului ca „dat“ din care istoricul, după ce a adunat suficiente date, construiește o imagine fidelă ; el atacă și stîlpul doctrinei pozitiviste, principiul în virtutea căruia istoricul poate și trebuie să fie totalmente imparțial, neangajat și obiectiv, adică poate să-și prezerve neutralitatea cea mai absolută în pofida oricărei condiționări sociale.

---

[15] B. Croce, *Zur Theorie...*, op. cit., p. 100.
[16] B. Croce, *Die Geschichte...*, op. cit., p. 42.
[17] B. Croce, *Zur Theorie...*, op. cit., p. 4.

Croce afirmă contrariul. După el, cunoașterea istorică este întotdeauna un răspuns la o necesitate determinată și, în acest sens, ea este *întotdeauna* angajată. Dacă ar fi altfel, dacă ea nu ar fi legată de practică, de prezent, ar pierde orice sens și orice valoare. Ceea ce îi revine istoricului să spună este și trebuie să fie parțial, angajat, trebuind să aibă spirit partinic.

Problema „parțialității" istoriei și istoricului este la Croce în strîns raport cu problema judecăților istorice. Dacă scriem istorie abținîndu-ne de la orice judecată, rezultatul obținut nu va fi o lucrare istorică, ci o cronică. Or, din momentul în care judecăm, istoria devine în mod necesar partinică, luînd în mod necesar atitudine și exprimînd un „spirit partinic". Dată fiind importanța acestei probleme în contextul analizelor noastre viitoare, vom cita in extenso un pasaj din textul lui Croce :

„Ideii unei istorii animate de spiritul partinic — oricare ar fi partidul său — i se opune ideea unei istorii imparțiale și devotate pe de-a-ntregul adevărului. Postulatul unei istorii fără spirit partinic este inatacabil, chiar banal..., dar el devine confuz, echivoc, pînă a se dizolva și a dispare în neant, atunci cînd trebuie precizat cum trebuie înțeleasă acea istorie care n-ar avea spirit partinic. Nefericitul raționament care conduce la această confuzie și la acest neant pleacă de la premisa că istoria animată de spiritul partinic denaturează adevărul, căci, în loc să se mulțumească cu fapte reale, așa cum s-au petrecut, ea le judecă ; acest raționament obligă la concluzia că trebuie renunțat la orice judecată dacă vrem să atingem adevărul pur, nealterat... Întrucît istoriografia este expunere și, ca urmare, precizare sau judecată a unui fapt, era inutilă invitația absurdă de a renunța la judecată, în locul căreia trebuia verificat dacă judecățile emise de istoria animată de spirit partinic

erau judecăți adevărate, acte logice sau doar expresia sentimentelor ; în această verificare trebuia văzut faptul că eliminarea judecăților din istoriografie înseamnă eliminarea istoriografiei însăși, în timp ce istoria animată de spiritul partinic, diferită de istoriografie și situată în opoziție cu aceasta, rămîne neclintită...“ [18]

Acestea sînt ideile fundamentale ale prezenteismului lui Croce, care, pentru că raportează cunoașterea istorică la un subiect, considerat drept creator al istoriei, reprezintă o variantă extremă a relativismului. Așa cum am citit la Croce, orice istorie este o istorie actuală, în timp ce adevărul cunoașterii istorice este în funcție de nevoia care a determinat această cunoaștere. Această punere în relație a cunoașterii și adevărului ei cu nevoia, cu interesul căruia îi corespunde această cunoaștere, înrudește prezenteismul cu pragmatismul.

Interpretarea radicală a prezenteismului, așa cum este ea subînțeleasă la Croce, conduce la consecințe foarte grave și anume recunoașterea că nu poate fi vorba de *o* istorie (în sensul unui proces istoric), căci există un mare număr de istorii — egal cu al spiritelor care „creează istoria“. În consecință, trebuie să admitem că nu numai fiecare epocă, fiecare popor, fiecare clasă socială, dar că, în mod practic, fiecare istoric și chiar fiecare individ care gîndește posedă o imagine specifică, personală asupra istoriei. Trebuie totodată să acceptăm ca unicul criteriu ce permite aprecierea acestor istorii multiple și în mod necesar diferite să fie măsura în care ele corespund nevoilor, intereselor, exigențelor... Ale cui ? Răspunsul la această întrebare nu se justifică decît dacă recunoaștem individul ca „măsură a tuturor lucrurilor“.

---

[18] B. Croce, *Die Geschichte...*, op. cit., p. 275 ș.u.

Aceste consecințe ineluctabile ale doctrinei lui Croce sînt catastrofale pentru istoriografie. Istoricul ar trebui, de exemplu, să considere ca adevărate două povestiri și două interpretări contradictorii ale aceluiași eveniment istoric, în măsura în care acestea ar corespunde anumitor interese. La drept vorbind, dacă istoricul ar fi consecvent, ar trebui să conteste că ar putea fi vorba de același eveniment istoric în diferite lucrări, deoarece — după Croce — nu există evenimente obiective, nu există decît creații ale spiritului, care sînt în mod evident la fel de diferite ca și spiritele. Știința istoriei ar fi frustrată atunci de un criteriu care i-ar permite să distingă adevărul de fals și ar trebui chiar să se revolte împotriva căutării unui asemenea criteriu. Subiectivismul radical și relativismul extrem al prezenteismului lui Croce îi iau istoriografiei statutul ei de știință și acesta este cu siguranță scopul pe care îl urmărea autorul. El a încercat desigur să evite consecințele distrugătoare ale relativismului său, refugiindu-se în doctrina Spiritului Absolut, dar el nu putea găsi nimic acolo în afara unui apendice eclectic la subiectivismul său. Într-adevăr, chiar dacă vom consimți să autorizăm un „Spirit Absolut" mistic să decidă între judecăți istorice contradictorii, dintre care fiecare este totuși adevărată în condiții definite, efectele ar fi nule din punctul de vedere al perspectivelor istoriografiei. În afara sferei gîndirii în categoriile „Spiritului Absolut", singura evidență este următoarea: dreptatea este de partea celui care are ultimul cuvînt. Acest verdict deposedează istoria de calitatea ei de știință.

Ca urmare, partizanii prezenteismului au trebuit să ia în considerație această judecată, unii au acceptat-o așa, alții au căutat să o modereze.

Printre cei dintîi se numără R. G. Collingwood, care a contribuit în mod notabil la popu-

larizarea operei lui B. Croce în mediile anglo-saxone. Filosof idealist, Collingwood nu se temea cîtuşi de puţin de exagerările din opiniile lui Croce ; dimpotrivă, el a depăşit măsura în maniera sa.

Orice istorie — după Collingwood — este istoria gîndirii. Istoricul care reconstituie gîndirea trecutului o face totuşi în contextul propriilor sale cunoştinţe, adică în mod critic.[19] Activităţile a căror istorie o studiază constituie pentru el nu doar un spectacol pe care l-ar observa, ci o experienţă pe care trebuie să o retrăiască în spiritul său. Aceste experienţe sînt obiective în sensul cunoaşterii lor, doar în măsura în care ele sînt şi subiective ca activităţi personale ale istoricului.[20] Imaginea dată de istoric obiectului său este deci o construcţie a imaginaţiei istoricului şi caracterul necesar al acestei imagini este legat de existenţa *a priori* a forţei imaginative. De asemenea, opera istoricului diferă de opera romancierului doar în măsura în care imaginea creată de către istoric este considerată ca adevărată.[21]

Din moment ce am admis astfel de presupuneri, nu mai dăm înapoi de la nimic. Collingwood găseşte deci o tranziţie directă de la metafizica sa la prezenteism : doar prezentul poate justifica alegerea unei anumite imagini a trecutului.

„Gîndirea istorică este o activitate a imaginaţiei cu ajutorul căreia noi încercăm să-i furnizăm conţinuturi particulare. Noi o facem folosindu-ne de prezent ca mărturie a propriului său trecut. Fiecare prezent are propriul său trecut şi efectuînd reconstrucţia trecutului cu ajutorul imaginaţiei, voim să reconstituim trecutul prezentului dat, al prezentului

---

[19] R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, 1946, p. 215, 217, 305 ş.u.

[20] *Ibidem*, p. 218.

[21] *Ibidem*, p. 245 ş.u.

în care are loc actul imaginației... Din acest motiv, în istorie ca și în toate cercetările importante, nici o realizare nu este definitivă. O mărturie valabilă la un moment dat pentru soluționarea unei probleme istorice date încetează de a fi ca atare din momentul în care se modifică metodele și din momentul în care se schimbă competențele istoricilor... Ca urmare a acestor schimbări continue — oricît de neînsemnate ar putea părea ele observatorilor superficiali — fiecare generație nouă trebuie să rescrie istoria în felul său; fiecare istoric nou, nemulțumindu-se să aducă doar răspunsuri noi la întrebări vechi, trebuie să revizuiască chiar aceste întrebări...

Acesta nu este un argument în favoarea scepticismului istoric. Este vorba pur și simplu de descoperirea unei a doua dimensiuni a gîndirii istorice, a istoriei istoriei; adică istoricul — care elaborează toate probele de acuzare cu *hic et nunc* — constituie el însuși o parte a procesului studiat, în care are propriul său loc și pe care îl poate înțelege pornind doar de la punctul de vedere determinat prin locul ocupat actualmente în acest proces..." [22]

Vedem bine cum opiniile lui Collingwood sînt efectiv exagerate. Deși nu aduc nimic nou prezenteismului, noi le-am rezumat măcar pentru ultimele rînduri din pasajul citat mai sus.

Prezenteismul a cunoscut în Statele Unite cea mai mare dezvoltare, mai ales în anii treizeci și patruzeci, acea dezvoltare pe care Robinson i-o promisese deja în lucrările sale la începutul secolului, anunțînd o „istorie nouă". Importanța prezenteismului american ține mai ales de faptul că el a fost însușit și dezvoltat în principal de către istorici eminenți cum a fost Charles A. Beard. Era vorba deci nu de

---

[22] *Ibidem*, p. 247 ș.u.

speculații filosofice în genul celor practicate de Croce și Collingwood, ci de puncte de vedere elaborate de istorici în raport direct cu cercetările lor.

Într-un articol publicat în 1950 și intitulat „Some Observations on Contemporary Historical Theory“, Chester Mc Arthur Destler studiază istoria relativismului în istoriografie, în principal după cel de-al doilea război mondial. Adversar al relativismului și, în consecință al prezenteismului, Destler atacă viguros acest curent și, mai ales, îi dezvăluie funcția socială.

Astfel, caracterizînd stadiul teoriei istoriei în Statele Unite, el scrie :

„...Printre anumiți istorici ai acestui continent, s-a impus convingerea că pretențiile științifice și principiile școlii lui Ranke în Anglia și în America, taxată de «realism naiv», sînt incapabile, în lumina cunoștințelor actuale, să servească de fundamente studiilor istorice. Dealtfel, ultimele lupte pentru reforme interne și criza internațională în curs au făcut să se nască la cîțiva dintre colegii noștri dorința unei istorii «funcționale» care ar putea contribui mai eficace la soluționarea problemelor contemporane.“ [23]

Destler se situează firește pe pozițiile liberalismului burghez de care toate lucrările sale sînt dealtfel impregnate ; totuși el a știut să sesizeze fondul problemei politice, scopul social al istoriografiei „funcționale“ : să pună relativismul în serviciul luptei de clasă a burgheziei. Relativismul istoric nu este deloc invenția istoriografiei americane, ci aceasta îi introduce un element nou : maniera mai deschisă și mai netă de a pune problema în condițiile unei înăspriri a luptei de clasă a bur-

[23] Ch. A. Destler, „Some Observations on Contemporary Historical Theory“, în *The American Historical Review*, 1950, No. 3, p. 503.

gheziei în general, a burgheziei americane în special. Cînd sînt sesizate conținuturile sociale ale prezenteismului, se înțelege mai ușor funcția socială a precursorilor și a fondatorilor acestui curent.

Tendințele relativiste au o lungă tradiție în istoriografia americană. Destler vorbește de sursele de origine străină, de lucrările lui B. Croce și ale lui R. G. Collingwood în particular [24], dar el menționează de asemenea autori americani ca J. H. Robinson care în lucrarea sa *The New History* (New York, 1912) formula principiul unei istoriografii funcționale (marcată atunci de tendințele către reforme liberale), reluat mai tîrziu de către H. E. Barnes care îl va dezvolta în lucrarea *History of Historical Writing* (Oklahoma, 1937), de C. Becker în lucrările sale despre care vom vorbi în cele ce urmează. Totuși, după Destler, de-abia după cel de-al doilea război mondial se impune marea turnantă a „revoltei" relativismului. Nimic fortuit în acest fapt, deoarece

---

[24] Să mai cităm încă alte lucrări de autori englezi de inspirație prezenteistă. Încă din 1874, de exemplu, F. H. Bradley (în *The Presuppositions of Critical History)* expunea idei înrudite cu prezenteismul : „Trecutul se schimbă odată cu prezentul și niciodată nu poate fi altfel, căci el este întotdeauna fondat pe prezent." (Vol. I, *Collected Essays,* Oxford, 1935, p. 20, citat după M. G. White, *„The Attack on the Historical Method"*, în *The Journal of Philosophy*, 1954, no. 12, p. 318, nota 7). R. B. Haldane (în *The Meaning of Truth in History,* London, 1914) afirma că istoria se înrudește cu arta, negînd de fapt caracterul științific al istoriografiei. „O istorie fondată numai pe metode științifice ar fi o glumă" — scria Haldane, care vedea în activitatea artistului prototipul activității istoricului, acesta trebuind să deformeze în mod subiectiv imaginea realității (citat după P. J. Teggart, *Theory and Processes of History,* U.S.A., 1941, p. 53). Charles Owen (în *On the Writing of History*, London, 1939, p. 7—8) scrie : „...Istoria nu este o activitate pur obiectivă, ea este maniera în care istoricul surprinde și pune în relație o serie determinată de evenimente. Cum spun francezii : «nu există istorie — ci numai istorii»".

această epocă se caracterizează tocmai printr-o intensificare a luptelor de clasă, cînd funcția instrumentală a ideologiei capătă întreaga sa amploare.

Cum am mai spus-o, prezenteismul american provine direct de la Croce, ale cărui idei au fost implantate în Statele Unite de un filosof atît de influent ca John Dewey, căci există o incontestabilă înrudire de idei între prezenteismul unuia și pragmatismul celuilalt.

În analizele sale, Dewey pornește de la problema selectării de către istoric a datelor de studiat. Pe ce bază acordăm noi diferitelor judecăți asupra trecutului mai multă încredere decît altora? Concluziile noastre asupra trecutului — afirmă Dewey — se întemeiază numai pe judecăți relative la lucruri pe care noi le putem observa în prezent (documente, monumente etc.), pe judecăți care sînt rezultatul unei selecții subordonate unui scop. Ele sînt deci relative în raport cu problema și, în același timp, ele sînt întotdeauna produsul unui prezent definit.[25]

„*Orice construcție istorică este necesarmente selectivă.* Cum trecutul nu poate fi reprodus *in toto* și să facă obiectul unei noi experiențe, acest principiu poate apărea prea evident pentru a merita calificativul de important. El este totuși important, căci ne obligă să remarcăm faptul că în elaborarea istoriei totul depinde de principiul în virtutea căruia noi controlăm faptele și selectăm evenimentele. Acest principiu decide asupra importanței ce trebuie atribuită evenimentelor trecute, asupra a ceea ce trebuie admis și ce trebuie respins; el decide și asupra modului de organizare a faptelor selectate. În afară de aceasta, dacă selectarea este recunoscută ca un fapt primar și fundamental, trebuie să ad-

---

[25] J. Dewey, *The Theory of Inquiry*, New York, 1949, p. 233.

mitem că orice istorie este în mod necesar scrisă din punctul de vedere al prezentului şi constituie — ceea ce este inevitabil — nu numai istoria prezentului, ci şi istoria a ceea ce prezentul consideră a fi important în prezent." [26]

Istoria este deci întotdeauna în relaţie cu un prezent definit care furnizează nu numai principiile selectării, ci îşi asumă responsabilitatea „faptelor" trecutului (sau mai degrabă a ceea ce noi considerăm ca fapte). De aici rezultă că fiecare prezent are trecutul *său*, fiecare prezent rescrie istoria, — constatare importantă asupra căreia vom reveni mai tîrziu.

„Reflexia cea mai simplă demonstrează că datul conceptual aplicat în scrierea istoriei provine din epoca în care noi scriem istoria. Nu există alte materiale accesibile pentru principiile directoare şi pentru ipoteze decît acelea pe care le furnizează prezentul istoric. Cum cultura se schimbă, concepţiile dominante în cultură se schimbă şi ele. Noi puncte de vedere şi judecăţi apar necesarmente, pentru a cuprinde, a evalua şi ordona datele. Istoria este atunci rescrisă. Materialele peste care s-a trecut se prezintă actualmente sub formă de date, pentru că noi concepţii propun soluţionarea de noi probleme care necesită o nouă substanţă factuală pentru a fi formulate şi verificate. La o epocă dată, anumite concepţii domină în cultură într-un mod atît de evident încît aplicarea lor în construcţia evenimentelor trecutului ne pare pe deplin justificată prin «fapte» găsite într-un trecut deja dat. Acest punct de vedere inversează succesiunea lucrurilor." [27]

Destler califica pe drept cuvînt această poziţie drept „prezenteism subiectivist şi relativist". Să trecem acum, aşa cum am enunţat,

---

[26] *Ibidem*, p. 235.
[27] *Ibidem*, p. 233.

la poziția istoricilor de profesie. Printre numeroșii istorici prezenteiști, alegem pentru o analiză critică punctele de vedere ale lui Ch. Beard, ale lui C. Becker și C. Read. Beard și Becker sînt autorități în așa zisa „școală columbiană", ca și Read care reprezintă generația mai tînără.

Charles Beard, cunoscut specialist al istoriei constituției americane, a fost unul dintre principalii animatori ai „revoltei antipozitiviste". Ca istoric, este cu atît mai interesant de analizat cu cît asociază relativismul cu o „interpretare economică" a istoriei. Mulțumindu-se doar să atace teoria adevărului istoric obiectiv, el făcea deschis elogiul științei istoriei practicate de pe poziții de clasă și în spirit partinic. Este ceea ce dovedesc cel mai bine filipicile lui Beard împotriva lui Ranke și a școlii sale. Vom începe analiza noastră cu aceste polemici istorice instructive cu atît mai mult cu cît ele aruncă o lumină vie asupra întregii probleme a relativismului în istoriografia americană contemporană.

În 1909, an în care se situează primele atacuri mai precise împotriva dominației tezei lui Ranke considerată pînă atunci ca o dogmă, istoricul american George Burton Adams face apologia școlii lui Ranke socotind-o un curent științific prin excelență [28]. După ce amintește că aceasta domnise timp de cincizeci de ani fără a fi contestată, Adams își liniștește partizanii cu credo-ul următor: „orice știință care este o veritabilă știință trebuie să se sprijine pe fapte dovedite și corelate între ele" [29].

Astfel, după decenii de dominație, vechea școală se găsește în defensivă și Charles Beard o atacă negînd caracterul științific al istoriei.

---

[28] G. A. Adams, „History and the Philosophy of History", în *American Historical Review*, 1909, No. 14, p. 221—236.

[29] *Ibidem*, p. 236.

Mai mult decît atît, el caută să-şi atingă adversarul în punctul său cel mai sensibil : mitul „imparțialității".

„...Gîndirea istorică contemporană refuză concepția savanților de la sfîrşitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, concepție potrivit căreia este posibil să se scrie istoria aşa cum s-a derulat ea în realitate în maniera în care un inginer descrie particularitățile unei maşini" [30].

Pentru a-şi întemeia teoria, Beard procedează la o critică vehementă a lui Leopold von Ranke, reprezentantul principal al şcolii combătute, ai cărui partizani reacționează. În numărul următor din *The American Historical Review* (1934, No. 3, pp. 439—449), Th. C. Smith publică un articol polemic la care Beard ripostează imediat cu lucrarea *That Noble Dream* [31] în care merge mai departe cu critica sa la adresa lui Ranke și a şcolii sale. Beard demonstrează că Ranke preconiza desigur idealul unei științe a istoriei obiective, „pozitive", „imparțiale", fondată exclusiv pe studiul documentelor, dar că în realitate el profesa un panteism specific, concepînd istoria ca „revelația lui Dumnezeu" ca *den Gang Gottes in der Welt*. El preconiza „imparțialitatea" științei istoriei, în timp ce era profund marcat de spiritul partinic. În sprijinul asertiunilor sale, Beard furnizează o serie de probe : linia reacționară conferită de Ranke publicării lui *Historisch-Politische Zeitschrift*; atitudinea sa negativă față de libertatea presei după Revoluția din iulie 1848 ; sprijinul acordat lui Frederic-Wilhelm al IV-lea în lupta acestuia împotriva unei constituții democratice ; aprecierea pozitivă a evenimentelor războiului din 1870—1871 ca victorie a

---

[30] Ch. A. Beard, *Written History...*, op. cit., p. 220 ş.u.

[31] Ch. A. Beard, *That Noble Dream*, op. cit., p. 74—87.

Europei conservatoare asupra Revoluției. Apoi, Beard conchide :

„Simulînd cu obstinație ignorarea intereselor economice și sociale în istorie, Ranke reușește să evite orice lucrare istorică care ar fi atins interesele conservatorilor Europei epocii sale. *Ranke merită să fie calificat drept unul din istoricii cei mai „parțiali“ pe care i-a produs secolul al XIX-lea*“ [32].

Formula lui Ranke (*wie es eigentlich gewesen*) a fost integrată în concepția unei istoriografii imaginată după modelul științelor naturii, formulă de asemenea cu caracter de clasă — după cum constată Beard care respinge această concepție, așa cum neagă determinismul, caracterul legic al proceselor istorice și posibilitatea unei previziuni în istorie. Prezentînd, în termeni vulgarizați, aplicarea metodelor din științele naturii în studiile istorice, Beard cîștigă o victorie facilă asupra adversarului său, după care proclamă triumful unui subiectivism radical care anihilează caracterul științific al istoriografiei.

Pentru a condamna asimilarea metodelor științei istoriei cu metodele științelor naturii, Beard a recurs la o argumentare de ordin social. Această asimilare — afirmă el — implică neutralitatea socială (un marxist ar spune „obiectivismul“). O asemenea atitudine este dictată de către nevoi definite ale claselor dominante ; cînd condițiile s-au schimbat, s-a ajuns, după Beard, la o criză care a condus la abandonarea dogmei neutralismului și a obiectivismului, iar istoricii au recunoscut faptul că opera istorică constituie reflectarea gîndirii autorului în condițiile concrete. [33]

Pornind de la această critică a lui Ranke și a istoriografiei pozitiviste, Beard construiește propria sa concepție asupra științei istoriei. El

---

[32] *Ibidem*, p. 78 (subl. — A.S.).
[33] Ch. A. Beard, *Written History...*, op. cit., p. 221.

distinge istoria ca „realitate trecută“ şi istoria considerată după Croce, ca „gîndire contemporană asupra trecutului“ [34]. Aceasta din urmă, adică istoriografia, face obiectul analizelor sale. Dacă istoria este înțelegerea trecutului de către gîndire, ea este totuşi — după Beard — produsul unei selectări : faptele sînt alese și ordonate de către istoric „conform modului său de a gîndi“ [35].

La ce concluzii ajunge Beard în ceea ce privește caracterul istoriei ?

Deși se opune formal relativismului, el înclină de fapt către versiunea sa radicală, căci după el, istoria este un „act de credință“, deci o creație subiectivă a istoricului, depinzînd de persoana creatorului său și schimbîndu-se odată cu ea.

Istoricul care scrie istoria împlineşte — conştient sau inconştient — un act de credință în ceea ce priveşte ordinea și mişcarea în istorie, căci el nu poate avea nici o certitudine asupra acestui subiect din cunoaşterea realității cu care are de a face... Credința sa echivalează de fapt cu convingerea că se poate şti ceva adevărat despre mişcarea istoriei ; or, această convingere este o decizie subiectivă şi nu o descoperire pur obiectivă.“ [36]

Subiectivismul acestei profesiuni de credință şi consecința sa — relativismul — sînt evidente. Criticînd istorismul (în sensul doctrinei pozitiviste a lui Ranke) şi acuzîndu-l de obiectivism (în sensul neutralității punctului de vedere de clasă), Beard preconizează în mod deschis programul „parțialității“ în istoriografie. Dar dacă el indicase determinările de clasă

---

[34] *Ibid.*, p. 219.
[35] *Ibid.*, p. 220.
[36] *Ibidem*, p. 226. Sub o formă mai puțin radicală tezele relativismului sînt expuse în lucrarea lui Ch. A. Beard şi Alfred Vagts. *Currents of Thought in...*, op. cit., pp. 480—483.

ale doctrinei lui Ranke, Beard nu procedează la o analiză similară în raport cu propriile puncte de vedere. Colaboratorii şi adepţii săi o vor face în locul său.

Astfel, J. H. Randall Jr., specialist în metodologia istoriei, repetă după Beard că alegerea unui principiu definit de selecţie constituie un act de credinţă.[37] Această poziţie nu poate evident să ducă decît la *prezenteism*, aşa cum dealtfel Randall îl expune în mod explicit: „Prezentul şi viitorul ce acţionează în prezent sînt cele care creează trecutul şi fac istoria. Ele recreează trecutul care pentru prezent reprezintă materialul cu care se operează“[38]. Selecţia operată în materialele trecutului este întotdeauna relativă, ea este întotdeauna funcţie de prezent. Trecutul este trecutul *nostru*, „trecutul nostru nu se găseşte în trecutul aşa cum a fost, ci în prezent, în prezentul *nostru*“[39]. Pornind de aici, Randall îşi dezvoltă concepţia „relativismului obiectiv“, adică a unui relativism istoric pe care îl califică de „obiectiv“, căci obiectiv este — după el — ceea ce se raportează la condiţii definite, la un context determinat.[40]

Beard a avut ca alt partizan pe Carl Becker, unul dintre principalii instigatori ai „revoltei“ relativiste. Noi vom analiza punctele sale de vedere pe baza conferinţei pe care a ţinut-o în 1931 la o reuniune a Asociaţiei Istoricilor Americani al cărei preşedinte fusese ales. În acest gen de alocuţiuni „prezidenţiale“ se obişnuieşte să se expună profesiunea de credinţă

---

[37] J. H. Randall Jr., G. Haines, „Controlling Assumptions in the Practice of American Historians“, în *Theory and Practice in Historical Study*, Social Science Research Council Bulletin, 1946, vol. 54, p. 21.

[38] J. H. Randall Jr., „On Understanding the History of Philosophy“, în *The Journal of Philosophy*, 1939, No. 17, p. 462.

[39] *Ibidem*, p. 467.

[40] *Ibidem*, p. 472.

asupra chestiunilor fundamentale ale științei. Ca și Beard, Becker identifică istoria cu gîndirea asupra istoriei și cu știința istoriei. Desigur, el distinge existența a două serii în istorie : seria evenimentelor însele și seria reprezentărilor lor mentale, „... dar seria reală a evenimentelor există pentru noi doar în termenii seriei ideale care se manifestă în aserțiunile noastre și pe care ne-o fixăm în memoria noastră. De aceea sînt obligat să identific istoria cu știința istoriei." [41] Astfel, doar istoria ca imagine subiectivă subzistă, tot restul nu sînt decît fraze goale. Dar dacă istoria este același lucru cu „memoria lucrurilor spuse și împlinite", fiecare individ este în viața sa de zi cu zi un istoric. Mai mult încă : fiecare individ este creatorul unei istorii diferite, unei istorii pe care el o creează raportînd-o la prezent, căci „el nu-și poate aminti evenimentele trecute fără să le lege, într-o manieră subtilă, de nevoile sale sau de ceea ce ar dori să facă... În acest sens, orice istorie *vie,* cum spune Croce, este istorie a prezentului : în măsura în care noi îl retrăim în gîndire, trecutul... devine o parte integrantă și vie a acestei lumi de aparențe actualmente a noastră." [42]

Concluzia lui Becker, dedusă din aceste idei, echivalează cu subiectivismul și relativismul extrem al concepției istorice :

„Pornind de aici, este evident că istoria vie, seria ideală de evenimente care se manifestă în aserțiunile noastre și pe care noi ne-o fixăm în memorie... nu poate fi aceeași pentru toți indivizii dintr-o epocă dată și pentru generații diferite ; rațiunea acestei stări de lucruri este că istoria este strîns legată de ceea ce facem noi sau de ceea ce avem intenția să facem. În acest sens, istoria nu poate fi redusă la o serie statistică verificabilă, sau formulată în termeni

---

[41] C. Becker, „Everyman his Own Historian", în *The American Historical Review,* 1932, No. 2, p. 222.
[42] *Ibidem,* p. 227.

de formule matematice universal valabile. Ea este mai degrabă o creaţie a imaginaţiei, o proprietate privată pe care fiecare din noi o modelează în funcţie de experienţa sa personală, o adaptează nevoilor sale practice sau afective şi o împodobeşte în conformitate cu gustul său estetic"[43].

Becker, desigur, afirmă că „această creaţie a imaginaţiei" nu este pe deplin arbitrară ca urmare a existenţei altor indivizi, că fiecare „ar putea să creeze o lume de aparenţe" pe gustul său, cu condiţia ca el să fie singur; dar nu se văd prea bine efectele reale ale acestei restricţii. În cel mai fericit caz se poate spune că ea introduce în subiectivismul lui Becker criteriul consimţămîntului universal, fără a pune sub semnul întrebării subiectivismul. Dealtfel, chiar această restricţie, Becker nu o formulează decît pe jumătate. Gîndul său adevărat este că istoricul are dreptul în munca sa la „libertatea creatoare a artistului"[44], că opera sa depinde în mod necesar „de un amestec atrăgător de fapte şi imaginaţie", într-un cuvînt că istoria este în orice caz o producţie subiectivă, condiţionată de către prezentul amăgitor în care numai istoricul poate să-şi dea seama de realitate."[45]

Carl Becker este autorul formulei totodată cea mai drastică şi cea mai „plastică" a prezenteismului. Astfel, deşi conţinutul ei nu este original, ea merită să fie citată în contextul ei, acela al permanentei reinterpretări a istoriei.

„Fiecare epocă reinterpretează trecutul în aşa manieră, încît acesta să-i servească propriile scopuri. Orice efort ar face pentru a-şi păstra detaşarea, istoricii nu se pot elibera în întregime de ideile preconcepute cele mai generale ale epocii în care trăiesc. Atunci cînd

---

[43] *Ibidem*, p. 228.
[44] *Ibidem*, p. 229.
[45] *Ibidem*, p. 234.

timpurile sînt calme... ei sînt mai degrabă satisfăcuți de trecut... și în asemenea timpuri istoricii adoptă ușor deprinderea de a nota numai ceea ce se petrece. Dar în perioadele furtunoase, atunci cînd viața pare să iasă din cadrul obișnuit, aceia pe care prezentul îi nemulțumește sînt nemulțumiți și de trecut. În astfel de perioade... istoricii sînt înclinați să supună trecutul unui examen sever..., să pronunțe verdicte..., aprobînd sau dezaprobînd trecutul în lumina nemulțumirii lor actuale. Trecutul este un fel de ecran pe care fiecare generație își proiectează viziunea sa asupra viitorului și atîta timp cît speranța va trăi în sufletul oamenilor «istorii noi» se vor succeda.“ [46]

Să trecem acum la o altă „alocuțiune prezidențială“, pronunțată în fața aceleiași Asociații a Istoricilor Americani, dar 18 ani mai tîrziu, de către Conyers Read. Această expunere avea un titlu promițător : „*Despre responsabilitatea socială a istoricului*“.

Marx formulase la timpul său metafora că anatomia omului este cheia anatomiei maimuței ; voia să spună prin aceasta că într-o etapă superioară a dezvoltării istorice, atunci cînd apar efectele anumitor fenomene revolute, se deschid noi perspective pentru cunoașterea tendințelor și forțelor motrice ale dezvoltării. Prezenteiștii erau și ei de această părere. În articolul citat mai sus, Randall scrie că perceperea efectelor și, de aici, a „semnificației“ evenimentelor trecutului se schimbă cu devenirea, cu ceea ce se manifestă în universul

---

[46] C. Becker, *Mr. Wells and the New History*, în : *Everyman his Own Historian. Essays on History and Politics*, New York, 1935, pp. 168—170. Menționăm o altă scriere a lui C. Becker, cronologic mai veche, dar prezentînd un mare interes pentru caracteristica prezenteismului : „Der Wandel im geschichtlichen Bewusstsein“, în *Die Neue Rundschau*, 1927, No. 38, caietul 2, p. 113—121.

actual al faptelor ca rezultat al posibilităților conținute în evenimente deja trecute. Randall utilizează această aserțiune, din care decurge necesitatea unei modificări a imaginii istorice, ca argument în favoarea relativismului.

În acord deci cu relativiștii înșiși vom vedea cum evoluția ulterioară a doctrinei lor luminează caracterul cercetărilor lor anterioare, rolul și tendințele lor. Din acest punct de vedere, alocuțiunea deja menționată a lui C. Read este foarte semnificativă. Pronunțată după ce se produseseră numeroase schimbări în viața socială, în raport cu anii treizeci, ea conține accente noi care ne vor permite cu siguranță să percepem mai bine conținutul și funcția socială a doctrinei relativiste în dezvoltarea ei.

Conyers Read nu aduce nimic nou conținutului acestei doctrine. La fel ca Beard și Becker, el consideră istoria ca o resurgență în memorie a experiențelor omenești trecute, deci în termeni pur subiectivi [47], și la fel ca predecesorii săi, el atacă concepția adevărului obiectiv, considerat ca principal inamic. După el, linia bătăliei principale trece între apărătorii adevărului istoric obiectiv și aceia care „percep trecutul ca o proiectare a ideilor și intereselor prezentului asupra datelor acumulate de experiența fixată în memorie“ [48]. În mod evident, Read ia partea acestora din urmă, recurgînd la vechiul argument al selectării materialelor istorice de către istoric, selecție condiționată de interesele prezentului și transformînd istoria scrisă într-o creație a istoricului, într-o emanație a postulatelor prezentului. Modelele aplicate și întrebările puse trecutului se schimbă, și aceasta explică de ce fiecare generație trebuie să rescrie istoria [49].

---

[47] C. Read, „The Social Responsabilities of...“, op. cit., p. 275.
[48] *Ibidem*, p. 280.
[49] *Ibid.*

Pînă aici este vorba de teze deja cunoscute ale prezenteismului subiectivist şi relativist. În această privință, Read nu este original, nu mai mult decît atunci cînd îi acuză pe partizanii adevărului obiectiv de obiectivism, de neutralism social, acuzaţie ce îi permite să identifice poziţia lor cu aceea a lui Ranke. Din contra, elemente noi apar din momentul în care Read caută să justifice fundamentul social al propriului său punct de vedere.

Read le explică istoricilor responsabilităţile lor sociale şi le recomandă o atitudine activă în opera de „educaţie pentru democraţie". Această atitudine activă impune cu precizie, după părerea lui, adoptarea poziţiilor relativiste şi prezenteiste. Cum argumentează Read acest imperativ ? Prin pretinsa apărare a democraţiei împotriva fascismului şi comunismului.

„Secolul trecut, secolul liberalismului, dacă se poate numi aşa, s-a caracterizat printr-o pluralitate de scopuri şi de valori, ca şi printr-o atitudine neutră în privinţa problemelor fundamentale actuale ale vieţii. De-a lungul acestui secol, neutralitatea a fost împinsă atît de departe încît am încetat... să credem în propriile noastre ţeluri. Confruntaţi cu alternativa pe care au impus-o Mussolini şi Hitler, noi trebuie să adoptăm o atitudine fermă, combativă, dacă vrem să supravieţuim. Antidotul unei doctrine rele este o doctrină mai bună şi nu un intelect neutralizat. Noi trebuie să ne afirmăm propriile obiective, să ne definim propriile idealuri, să ne stabilim propriile modele şi norme şi să organizăm toate forţele societăţii noastre pentru menţinerea lor. Disciplina este imperativul fundamental al oricărei armate eficace în acţiunea ei, fie că ea merge sub drapel cu stele şi dungi, fie că merge sub drapelul purtînd secera şi ciocanul. Noi avem de combătut un duşman al cărui sistem de valori este simplificat în mod in-

tenționat în așa fel, încît să obțină decizii rapide. Or, bombele atomice fac indispensabile deciziile rapide. Atitudinea liberală, de neutralitate, concepția impasibil behavioristă a dezvoltării sociale nu este de ajuns. Răspunsurile vagi nu vor mai putea satisface revendicările noastre de garanții pozitive. *Un război total, fie el cald sau rece, ne angajează pe toți și ne obligă pe fiecare dintre noi să luăm parte.* Istoricul nu este mai puțin vizat decît fizicianul."[50]

Sensul politic al declarației lui Read este excepțional de explicit și, în contextul american, nu încape vreo îndoială că este vorba esențialmente de o „declarație de război" împotriva comunismului. Istoricul, precizează Read, trebuie să găsească un sprijin pentru poziția sa actuală în trecut ; dacă nu o face, oamenii „vor căuta un sprijin într-o alternativă mai pozitivă"[51]. De aici rezultă pentru istoric necesitatea de a admite principiul controlului social. Și Read continuă : „Este important să acceptăm și să susținem un asemenea control ; este esențial pentru a salva modul nostru de viață."[52] Pe de altă parte, acest control nu amenință libertatea individului, nici nu deformează știința. Istoricul poate continua să studieze toate fenomenele „dar trebuie să ne dăm seama că ceea ce se petrece în laborator nu trebuie să fie divulgat cu toate amănuntele și la toate colțurile de stradă"[53].

Este evident că aceste postulate vizează să pună istoria în serviciul claselor dominante și al ordinii sociale pe care ele o reprezintă ; în funcție de interesele prezente ale acestor clase trebuie modelat trecutul, istoria. Tocmai acesta este motivul pentru care Read, ca și alți prezenteiști, combate chiar istoriografia poziti-

---

[50] *Ibid.*, p. 283 (subl. — A. S.).
[51] *Ibidem*, p. 284.
[52] *Ibid.*
[53] *Ibid.*

vistă și idealurile lui Ranke care, în noile condiții, nu mai servesc interesele claselor dominante. La ora actuală, istoriografia trebuie să respingă aparențele de obiectivitate și neutralitate, să renunțe la aparențele sale de indiferență în raport cu problemele teoriei și concepției asupra lumii. De ce? Contextul socio-politic ne-o explică.

Acest context ni-l clarifică Destler în analiza sa citată mai sus asupra funcției sociale a prezenteismului în istoriografie. Critica sa este axată în principal pe Conyers Read, dar vizează tot curentul și îl atinge cu accentele sale ascuțite și pertinente. Destler demonstrează caracterul de clasă concret și spiritul partinic preconizat de către partizanii prezenteismului, orientarea anticomunistă a acestui curent. Această demonstrație este cu atît mai importantă, cu cît prezenteismul este cel mai adesea apărat de către oameni care pornesc de pe pozițiile liberalismului burghez, întunecînd astfel interpretarea obiectivă a caracterului real al ideologiei lor.

Prezenteismul continuă să reprezinte una din orientările în istoriografie, în istoriografia americană în special. El se lovește totuși de o opoziție chiar în interiorul istoriografiei zise liberale, și putem număra printre opozanții săi, în afara lui Ch. Destler deja citat, nume ca M. Mandelbaum, Arthur O. Lovejoy, C. H. McIlwain și mulți alții.[54]

*

* *

După această amplă expunere a punctelor de vedere ale prezenteiștilor, se impune a se proceda la o sinteză teoretică, adică la o con-

---

[54] Vezi M. Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge*, New York, 1938; A. O. Lovejoy, „Present Standpoint and Past History“ în *The Journal of Philosophy*, 1939, No. 18; C. H. McIlwain, „The Historians Part in a Changing World“ în *The American Historical Review*, 1937, No. 2.

fruntare a punctelor de vedere respective ale pozitivismului şi ale prezenteismului, apoi la o formulare a problemelor puse în urma acestei confruntări.

Noi începusem prezentul capitol printr-o enumerare a ipotezelor teoretice ale şcolii pozitiviste a lui Ranke. Care este atitudinea reprezentanţilor prezenteismului faţă de aceste ipoteze? Într-o formulare generală se poate spune : absolut negativă. De aceea, analiza tezelor opuse precise ale pozitivismului şi ale prezenteismului poate fi interesantă, în măsura în care ea permite degajarea problemelor reale ale istoriografiei şi a elementelor raţionale ale soluţiilor propuse.

Printre premisele teoretice ale lui Ranke şi ale şcolii sale, noi plasasem în prim plan teza asupra independenţei totale a istoricului şi a obiectului cunoaşterii sale, a primului în raport cu al doilea şi a celui de-al doilea în raport cu primul. Istoria ca *res gestae* există în mod obiectiv nu numai în sens ontologic, dar şi în sens gnoseologic, ca structură dată o dată pentru totdeauna (în forma sa ideală) a faptelor istorice accesibile cunoaşterii, a faptelor pe care nu avem decît să le adunăm şi să le prezentăm.

Prezenteismul opune acestei teze un punct de vedere subiectivo-relativist. Noi putem lăsa de o parte aspectul ontologic al problemei, important doar pentru Croce şi Collingwood, în timp ce ceilalţi prezenteişti, fie nu-i acordă nici o importanţă, fie sînt chiar dispuşi să admită existenţa obiectivă a proceselor istorice *(res gestae)*, fără să le modifice subiectivismul în raport cu istoria *(historia rerum gestarum)*. Într-adevăr, în această ultimă problemă, toţi prezenteiştii adoptă o poziţie omogenă şi opusă pozitivismului.

Ei neagă în primul rînd teza asupra independenţei subiectului faţă de obiect în procesul cunoaşterii istorice. Altfel spus, ei refuză categoric primul dintre modelele noastre de

relație cognitivă, model în care subiectul cunoscător este pasiv și contemplativ și care stă cu siguranță la baza doctrinei pozitiviste.

După ei subiectul cunoscător este activ, el introducînd în cunoaștere toate conținuturile intelectuale și afective cu care este încărcată personalitatea. Acest lucru a fost subliniat nu numai de prezenteiști, ci și de Hegel. Subiectul și obiectul, cum o afirmă expressis verbis numeroși prezenteiști, formează în procesul cunoașterii un tot indisolubil.

Din această pricină, ei refuză și teza lui Ranke și a școlii sale asupra istoriei considerată ca o structură deja dată de fapte pe care este suficient să le descoperim cu ajutorul documentelor, să le adunăm și să le prezentăm în forma lor brută, pentru ca istoria să apară de la sine *wie es eigentlich gewesen*. Dimpotrivă, prezenteiștii consideră că istoria nu este *niciodată* dată și că nu se poate *niciodată* afirma că studiul ei este încheiat, căci ea este întotdeauna un răspuns la întrebările și la problemele contemporane istoricului. În consecință, istoria este în mod perpetuu variabilă și noi o rescriem permanent ; nu numai pentru că descoperim fapte noi, dar și pentru că optica noastră asupra a ceea ce este un fapt istoric (adică asupra a ceea ce este important din punct de vedere al procesului istoric) se schimbă pentru că, odată cu dezvoltarea cunoștințelor noastre despre om și societate, noi percepem altfel aceste fenomene și, în cele din urmă, pentru că procesul istoric, care este o succesiune de evenimente trecute, ne permite să înțelegem mai bine omul și societatea, caracterul și dezvoltarea lor.

Prezenteismul înlătură deci modelul mecanicist al cunoașterii în totalitatea sa ca și interpretarea pasivă și contemplativă a teoriei reflectării. Ca alternativă rămîne așadar al doilea sau al treilea model, fie subiectiv-idealist, fie obiectiv-activist. Alegerea unuia dintre ele depinde de premisele constitutive ale

viziunii despre lume (în sensul de *Weltanschauung)* la diferiţi prezenteişti ; Croce şi Collingwood se pronunţă incontestabil pentru modelul subiectivo-idealist, Dewey şi Beard (cu diverse rezerve) sînt mai degrabă favorabili modelului obiectivo-activist.

Bătălia esenţială are loc în jurul celei de-a treia teze a şcolii lui Ranke, şi anume aceea că istoricul poate şi trebuie să fie un observator imparţial şi neangajat, limitîndu-se să descrie faptele şi abţinîndu-se să le judece. Toţi prezenteiştii resping aceste pretenţii ca ireale, nerealizabile. Ei se declară pentru o istorie angajată şi animată de spiritul partinic.

Istoria este prezentul proiectat asupra trecutului, ceea ce înseamnă că interesele şi nevoile actuale determină cîmpul şi modul viziunii istoricului : de la problema de a şti ce este pentru el un fapt istoric, maniera în care el îl interpretează şi îl judecă, pînă la înţelegerea globală a procesului istoric. Astfel, se pleacă de la prezent, de la conflictele şi de la luptele sale pe care istoricul — fie că este conştient de acest lucru, fie că nu — le exprimă şi la care el participă. Singura istorie posibilă este istoria angajată, istoria animată de spirit partinic, deci, într-un anume sens al cuvîntului, parţială. Ea nu poate fi alta şi nu trebuie să fie alta, măcar din simplul motiv că istoria nu este o cronică şi că nu este reductibilă la o simplă enumerare de fapte ; istoria trebuie să judece şi să interpreteze, ceea ce *eo ipso* presupune o luare de poziţie, o angajare, un spirit partinic. Dacă se preconizează aşadar, cum face Ranke, o istorie *wie es eigentlich gewesen,* sau nu se ştie despre ce este vorba, sau pur şi simplu se operează o disimulare pentru a se atinge mai uşor anumite obiective sociale (tocmai ceea ce prezenteiştii îi reproşează lui Ranke).

În diferendul lor cu pozitivismul, prezenteiştii au — după părerea mea — dreptate în

toate problemele esențiale pe care tocmai le-am expus puțin cam schematic și sumar. Dar ei au dreptate doar în sensul negativ, adică atunci cînd atacă foarte pertinent punctele slabe ale doctrinei pozitiviste, cînd indică unde și de ce greșește pozitivismul. De aici nu rezultă însă cîtuși de puțin că punctul de vedere al prezenteismului este just și acceptabil. Este vorba aici efectiv de două lucruri absolut distincte : pe de o parte, critica pozitivismului, exactă în aspectul său critic ; pe de altă parte, concepții la care se face apel pentru a proceda la această critică și care pot să nu fie în mod necesar juste în soluțiile propuse. Deci, dacă vrem să abordăm problema de fond, adică să degajăm problemele teoretice reale care susțin conflictul dintre pozitivism și prezenteism în istoriografie, este necesar să expunem, cel puțin pe scurt, aprecierea pe care o facem asupra prezenteismului.

Judecata noastră este esențialmente negativă. Orice apreciere pretinde un sistem de referință și nu poate fi făcută decît plecînd de pe poziții determinate. Dacă respingem prezenteismul, deși subscriem la orientarea criticii sale îndreptată împotriva pozitivismului, o facem plecînd de pe poziții filosofice precise, căci ceea ce noi respingem este tocmai fundamentul filosofic al acestei doctrine. Am spus-o deja și o repetăm cu bună știință : orice ar gîndi istoricii de tendință pozitivistă, este imposibil să te dispensezi de filosofie în domeniul reflexiei metateoretice asupra istoriei. Principalele puncte de litigiu între pozitivism și prezenteism privesc probleme *esențialmente* filosofice. Trebuie așadar să le tratez în mod explicit ca atare, în deplină cunoștință de cauză. În caz contrar, așa cum a prevăzut Engels, o vom face în mod inconștient, cu riscul de a practica cea mai rea dintre filosofii — eclectismul.

Pozițiile filosofice, pornind de la care procedăm la aprecierea prezenteismului și îi contestăm contribuția pozitivă la problematica studiată, sînt pozițiile filosofiei marxiste. Aceste poziții echivalează tocmai — să o admitem — cu o ontologie materialistă și cu o gnoseologie realistă. Ele determină respingerea premiselor filosofice ale prezenteismului în două chestiuni fundamentale, deși există mai multe probleme secundare care n-ar face decît să confirme judecata noastră negativă.

Mai întîi, negația noastră vizează idealismul, mai precis subiectivismul doctrinei prezenteiste.

Este admis să distingem două semnificații ale cuvîntului „istorie" : ca proces istoric obiectiv *(res gestae)* și ca descriere a acestui proces, adică istoriografie *(historia rerum gestarum)*. Această distincție se bazează pe concepția filosofică, implicită sau explicită, care admite două ordini de lucruri : pe de o parte, realitatea obiectivă care există în afară și independent de orice spirit cunoscător ; pe de altă parte, gîndirea relativă la această realitate. Numai în contextul acestei concepții și al acestei distincții se pun multiplele probleme ale teoriei cunoașterii care — așa cum am văzut — sînt valabile și pentru teoria istoriei.

Ceea ce caracterizează prezenteismul, și aceasta în toate variantele sale, este faptul că nu admite această distincție sau nu ține cont de ea : pentru el istoria este același lucru cu *gîndirea asupra istoriei*. În consecință, procesul istoric obiectiv dispare în fapt, rămînînd doar gîndirea. Nu gîndirea *asupra* acestui proces, ci gîndirea *creînd* istoria. Cel puțin, în acești termeni privesc problema Croce și Collingwood. Alți prezenteiști, în particular istoricii americani, limitează cîmpul viziunii la portretul sau *imaginea* istorică, reducînd deci problema la a nu fi decît gîndirea *asupra* pro-

cesului istoric. Gîndirea devine într-un fel suverană și problema conformității sale cu procesul obiectiv, deci problema *obiectivității* cunoașterii istorice nu le reține atenția. Interesul lor științific se concentrează doar asupra factorului subiectiv care, desigur, conform concepției lor, este condiționat social, dar rămîne în mod exclusiv domeniul gîndirii. În acest context, puțin importă dacă acești istorici pornesc sau nu de la principii filosofice metafizice. Efectul este același: prezenteismul adoptă pozițiile subiectivismului filosofic. Totuși, este poziția teoretică cea mai stranie pe care ar putea-o adopta vreun istoric, căci nu se poate înțelege de ce un om, care împărtășește aceste concepții, ar trebui să se străduiască să descopere documente istorice, să le adune, să le critice etc., pe scurt, de ce ar trebui să fie istoric? Această întrebare se referă nu la filosofii speculativi în genul lui Croce, ci la istorici scrupuloși față de profesia lor. Acesta este încă un exemplu că principiul non-contradicției, după care același lucru nu poate să fie și să nu fie în același timp, este departe de a dobîndi o confirmare generală din punct de vedere psihologic.

În al doilea rînd negația noastră vizează relativismul care este legat indisolubil de prezenteism.

Dacă admitem că interesele și nevoile prezentului determină viziunea noastră asupra istoriei astfel încît aceasta nu mai este decît proiectarea lor pe ecranul trecutului, după metafora lui Carl Becker, devine evident faptul că istoria trebuie să fie rescrisă în mod continuu și că obținem istorii diferite și poate chiar contradictorii, dintre care fiecare este totuși adevărată. Escamotînd procesul istoric obiectiv la care putem raporta cunoașterea noastră istorică, noi pierdem dintr-o dată obiectivitatea cunoașterii și adevărul obiectiv, rătăcite pe drumurile greșite ale subiectivis-

mului ; definiția clasică a adevărului își pierde total sensul. Ceea ce rezistă este definiția utilitaristă conținută în pragmatismul lui James : este adevărat ceea ce este util, adică ceea ce corespunde nevoilor și intereselor determinate. Dar tocmai aceasta înseamnă relativism, dacă prin aceasta se înțelege punctul de vedere care face ca adevărul judecății să depindă de sistemul de referință : raportată la un sistem de referință (la un prezent, ar spune prezenteiștii), o judecată este adevărată, raportată la alt sistem de referință, ea este falsă. Nu este greu de constatat că acest punct de vedere este echivalent cu o condamnare a științei, în orice caz a științei intersubiective, posedînd o valoare universală, a științei considerată ca o cunoaștere obiectivă, dacă nu chiar parțială, incompletă, lipsită de originalitate, nu mai puțin însă general valabilă. În ultimă instanță, relativismul anulează știința istoriei, *posibilitatea* existenței ei chiar, ceea ce este echivalent cu o catastrofă, cu autodistrugerea teoriei care conduce la asemenea consecințe. Este ceea ce se produce în cazul prezenteismului, și acest lucru amenință toate teoriile care, introducînd elementul subiectiv în cunoașterea concepută ca funcție a unei condiționări sociale variabile, elimină procesul istoric obiectiv și cunoașterea obiectivă a acestui proces.

Capabil de a dezvălui și de a analiza erorile istoriografiei pozitiviste, prezenteismul este el însuși atins de subiectivism și de relativism, boală incurabilă care îl conduce la o catastrofă științifică. Dealtfel, adversarii își aruncă vina unul asupra altuia : pozitiviștii trag foloase în polemica lor din „infirmitățile" criticului, în timp ce acestea nu diminuează cu nimic valoarea criticii exprimate. Este un *argumentum ad hominem* evident.

Pentru marxist, pozitivismul ca și prezenteismul sînt în aceeași măsură inacceptabile,

dar fiecare din rațiuni diferite. Pentru el, problema nu este de a ști care din cele două poziții este cea mai eronată sau cea mai apropiată de propriile puncte de vedere ; amîndouă îi sînt la fel de străine, chiar dacă el poate să subscrie la argumentele critice avansate de una împotriva celeilalte. Important pentru el nu este să măsoare distanța care îl separă de o școală sau alta, ci de a degaja problemele teoretice reale care stau la baza diferendului și se precizează în polemica dintre cele două școli. Trebuie ca el să o facă în chip propriu, sub propria sa responsabilitate și pe cont teoretic personal.

Care sînt deci problemele care se pot desprinde analizînd diferendul ce opune pozitivismul și prezenteismul în istoriografie ?

Prima, cea esențială, la care vom reveni atunci cînd vom prezenta propriul nostru punct de vedere, este problema caracterului cunoașterii istorice. Două concepții se confruntă aici : pe de o parte, concepția pozitivistă care admite faptul că procesul istoric există în mod obiectiv și cunoașterea umană, dacă reușește să adune suficiente fapte, dă o reflectare fidelă a lor fără nici o adăugire subiectivă ; pe de altă parte, concepția prezenteistă care, în principiu, nu ține cont de existența procesului istoric obiectiv, ci, dimpotrivă, neagă faptul că reflectarea ei ar fi cunoașterea, considerînd procesul istoric în funcție de interesele și de nevoile actuale. Prezenteismul se plasează deci pe poziții subiectiviste, subliniind pe drept cuvînt condiționarea socială a subiectului cunoscător. Noi, ca marxiști, știm ce acceptăm din aceste două concepții și ce refuzăm.

Rămîne de rezolvat problema teoretică ce constă în a cuprinde într-o singură teorie coerentă și non-contradictorie teza asupra istoriei, considerată ca un proces obiectiv ce s-a produs în trecut și pe care noi îl studiem și

teza asupra cunoașterii considerate nu ca o contemplare pasivă, ci ca un proces obiectiv și activist. În alți termeni, este vorba de a traduce cel de-al treilea model al relației cognitive (al schemei noastre) din limbajul abstracțiunii filosofice în limbajul concret al studiilor istorice. Această problemă generală cuprinde o serie de întrebări particulare de o importanță teoretică considerabilă. Ce sînt faptele istorice și care sînt criteriile selectării lor? Cunoașterea istorică se poate limita la descriere sau trebuie și să explice de ce rescriem continuu istoria? Cum se prezintă din această perspectivă problema progresului în cunoașterea istorică?

A doua mare problemă care se pune în cadrul diferendului analizat pînă aici este aceea a relativismului. Ea ține de domeniul teoriei adevărului și se leagă în mod strîns de problema precedentă. Judecățile noastre au valoare de adevăr doar în cadrul unui sistem de referință definit (subiect, loc și timp), și în acest sens sînt relative, sau adevărul lor este independent de acest sistem de referință și în acest sens sînt absolute? Am încercat să răspundem la această întrebare în capitolul precedent, pe planul reflexiei filosofice abstracte, făcînd o distincție între problema adevărului relativ și necondiționat, în sensul raportului său cu anumite circumstanțe, și problema cunoașterii parțiale și totale. Aici, problema revine sub forma unei cunoașteri concret istorice.

Prezenteismul este în strînsă legătură nu numai cu subiectivismul ci, într-o expunere mai precisă, el este un caz particular al relativismului. Dacă relativismul constă în general în a privi relativitatea adevărului ca o necesitate de a raporta cunoașterea la circumstanțe determinate, cu scopul de a o putea califica de adevărată, prezenteismul ridică acest mod de vedere la rangul de principiu. Pentru

el, istoria este întotdeauna o proiectare a intereselor şi a nevoilor, a politicii prezentului asupra trecutului, ea este întotdeauna funcţie de un prezent variabil ; în consecinţă, adevărul cunoaşterii istorice este întotdeauna pus în relaţie cu circumstanţe actuale de loc şi de timp.

Poziţia marxistului, ca şi a oricărui alt adversar al relativismului, este în acest caz extrem de clară : refuză atît relativismul cît şi subiectivismul prezenteismului. Dar a refuza premisele sau concluziile filosofice legate de întrebările şi problemele reale care se pun într-un domeniu ştiinţific nu trebuie să ne abată atenţia de la problema însăşi. O soluţie falsă nu elimină problema ca atare. Care este deci problema reală care subzistă din moment ce am refuzat soluţia relativistă ?

Prezenteismul subliniază, şi pe drept cuvînt, că punctul de vedere al istoricului, maniera sa de a percepe procesul istoric, selecţia făcută de el printre evenimentele trecutului, considerate de el ca importante şi semnificative şi pe care, în consecinţă, el le ridică la rangul de fapte istorice etc., depind de nevoile şi interesele sociale care condiţionează în prezent mentalitatea şi atitudinile istoricilor. Această observaţie este pertinentă, şi în plus are o mare semnificaţie pentru auto-înţelegerea ştiinţifică a istoricului şi a reprezentanţilor celorlalte ştiinţe sociale. Această auto-înţelegere permite să se înţeleagă mai bine problema progresului în ştiinţa istoriei, să se înţeleagă mai bine de ce se rescrie continuu istoria. Astfel, devine evident de ce progresul aici nu constă, cum îşi imaginau pozitiviştii, într-o simplă acumulare de fapte, ceea ce la un moment dat, trebuia să conducă la o cunoaştere perfectă, absolută şi imuabilă. Dar, pe de altă parte, reapar imediat toate dificultăţile teoretice de care ne-am lovit deja. Cunoaşterea noastră şi produsul ei — ştiinţa —

depind nu numai de factorul obiectiv în relația cognitivă ci și de factorul subiectiv legat de condiționarea variabilă a subiectului cunoscător. Acest factor subiectiv este de un gen foarte particular, căci el este întotdeauna în funcție de condiționările sociale obiective. Totodată, este relativ ușor de explicat această problemă deplasînd analiza individului uman din planul pur individual în planul social. Dimpotrivă, problema interpretării obiectivității cunoașterii și adevărului, înțeleasă în acești termeni noi, rămîne deschisă, cu atît mai mult cu cît este vorba nu numai de o formulă generală și de o schemă a relației cognitive, dar și de aplicarea ei concretă în domeniul cunoașterii istorice.

În sfîrșit, ultima mare problemă care se degajă din analiza noastă privind cele două curente în discuție este aceea a angajării, a spiritului partinic al istoriei și istoricului, în sensul unei luări de poziție definite, declarate, de partea uneia din părțile implicate în conflictele sociale și în luptele de clasă ale trecutului pe care îl studiază știința istoriei. Inserîndu-se ca parte în larga tematică a obiectivității cunoașterii istorice, această problemă permite pe de altă parte schițarea anumitor aspecte specifice ale acesteia.

Preconizînd o istorie descriptivă, limitată în mod exclusiv la constatarea faptelor *wie es eigentlich gewesen*, Ranke propunea ca ideal pe istoricul capabil de a fi imparțial neangajat, de a se ridica deasupra conflictelor pe care le studiază, de a se abține chiar de la orice judecată a acestui subiect, pe scurt, istoricul care-și tratează obiectul *sine ira et studio*. Această abordare a problemei și acest model al istoricului țin de o concepție determinată asupra procesului cunoașterii și relației cognitive: după Ranke, cunoașterea are un caracter pasiv și contemplativ, de unde

rolul de înregistrator pasiv al evenimentelor este atribuit subiectului cunoscător. Ranke implică deci faptul că subiectul nu numai că nu trebuie, dar chiar nu poate să-și asume un rol activ și, de aici, angajat.

Punctul de vedere al prezenteismului este diametral opus în concepția sa despre procesul cognitiv ca și în poziția și caracterul pe care îl conferă subiectului cunoscător. Preconizînd o istorie angajată, animată de spiritul partinic (în accepția reținută mai sus), prezenteismul nu numai că definește ceea ce trebuie să fie istoria și ceea ce trebuie să fie istoricul, ci explicitează chiar anumite consecințe care rezultă din ansamblul doctrinei sale. Dacă se afirmă că istoria este funcție de un prezent variabil și depinde de interesele acestuia, trebuie să se admită atunci că atitudinea istoricului este și funcție de nevoile, interesele, luptele ce-i sînt contemporane. Istoricul este așadar subiectul unei angajări de clasă, al unei angajări determinate de epoca sa, deși proiectat pe ecranul trecutului.

În ce constă, în cele din urmă, din punctul nostru de vedere, problema pusă în cadrul celor două soluții opuse? În a percepe într-un ansamblu coerent și armonios postulatul unei istorii angajate, al unei istorii de clasă, al unei istorii animate de spiritul partinic și imperativul caracterului științific al istoriei, adică tendința sa către adevărul obiectiv și atingerea acestui adevăr în sensul unei infinite căutări a adevărului absolut. Iată o problemă care este extrem de importantă și mai ales pasionantă pentru un marxist, în lumina propriilor sale premise filosofice și a dificultăților sale teoretice.

Principalul interes al analizei diferendului dintre pozitivism și prezenteism constă pentru noi în extrapolarea problemelor importante supuse studiului nostru. Acestea se concentrează,

după cum am văzut, în jurul conflictului dintre imperativul caracterului științific al istoriei, deci al obiectivității cunoașterii istorice și rolul activ al subiectului cunoscător în procesul cunoașterii istorice, în particular procesul acțiunii condiționărilor sociale asupra variabilității perspectivei istorice. Controversele dintre prezenteism și pozitivism au clarificat puțin aceste probleme. Dar tocmai aceste probleme fac obiectul studiilor și cercetărilor în disciplinele științifice care, deși indirect, influențează considerabil reflexia noastră metateoretică. Este vorba în primul rînd de sociologia cunoașterii, căreia îi vom consacra atenția în capitolul următor.

Caracterul de clasă al cunoașterii istorice

În plus, trebuie ca faptele descrise în istorie să nu fie imaginea exactă a acelorași fapte, așa cum s-au petrecut ele : acestea își schimbă forma în capul istoricului, se mulează după interesele sale, iau tenta prejudecăților sale.

J. J. ROUSSEAU

(Emil)

După prezenteism, istoria este întotdeauna în funcție de un anumit prezent : interesele și nevoile sociale, așa cum există ele actualmente, condiționează demersul nostru asupra trecutului, selectarea faptelor, în consecință întreaga imagine asupra trecutului. Subiectivismului și relativismului care apasă asupra prezenteismului li se adaugă reproșul de a formula, în termeni prea generali și imprecişi, teza cu privire la condiționarea socială a atitu-

dinii istoricului. Ce semnifică această condiționare? Cum operează ea? De ce nevoi și de ce interese este vorba? Care este mecanismul funcționării lor? Acestea sînt cele cîteva întrebări, alese dintr-o mulțime, la care prezenteismul nu răspunde. Privită sub acest unghi de vedere, sociologia cunoașterii, așa cum ne-o propune Karl Mannheim și școala sa, este complementul natural al prezenteismului, cu toate că această complementaritate nu a fost nici intenționată, nici măcar remarcată de către reprezentanții celor două curente.

Condiționarea socială a cunoașterii în cadrul sociologiei cunoașterii

Sociologia cunoașterii, care a făcut „carieră" în ultimele decenii, provine din marxism, în particular din teoria asupra infrastructurii și suprastructurii, cît și din teoria asupra ideologiei. Karl Mannheim recunoaște aceasta în mod sincer, deși, în general, acest fapt se trece sub tăcere. Această tăcere este o eroare nu numai datorită pretenției marxismului la prioritatea științifică, dar și datorită posibilității de a introduce corecții în anumite teze foarte criticabile ale sociologiei mannheimiene a cunoașterii. Interpretarea lor (în special în ce privește reproșul de relativism), se schimbă în contextul doctrinei din care sînt extrase, adică în contextul marxismului.

Demersul fundamenal al sociologiei mannheimiene a cunoașterii este extrem de simplu, cu toate că este fecund și de o mare valoare euristică. El nu se limitează să constate că există opinii determinate asupra problemelor sociale date, punct de plecare pe care numeroase alte tendințe îl consideră ca suficient, ci pune totodată întrebarea *de ce* aceste opinii apar în mod precis sub o formă diferită de

alte forme trecute și actuale. Această problemă, care ar putea părea banală, este pusă în raport cu constatarea că o relație, deloc banală în ce o privește, se stabilește între opiniile oamenilor asupra problemelor sociale și condițiile sociale ale acestora. Aceste condiții sînt responsabile de faptul că oamenii au în mod precis anumite opinii și nu altele, în funcție de faptul că ei trăiesc în o anumită epocă și în anumite condiții.

Sensul acestei relații este în raport strîns cu teza marxistă asupra interdependenței dintre infra- și suprastructura societății. Dacă se acceptă această teză, anume că o mișcare în infrastructură (adică schimbări în condițiile materiale ale existenței sociale) are drept consecință o mișcare în suprastructură (adică, îndeosebi, schimbări în opiniile oamenilor asupra problemelor sociale) se înțelege de ce ne întrebăm asupra genezei acestor opinii, în particular asupra raporturilor sociale care le generează și asupra condițiilor materiale ale existenței sociale, care constituie fundamentul acestor opinii.

Astfel, această întrebare, care constituie esența și originalitatea sociologiei mannheimiene a cunoașterii, este în mod evident împrumutată din marxism, ca dealtfel și interesul pe care această doctrină îl poartă ideologiei ca parte specifică a suprastructurii.

Să examinăm acum modul în care Mannheim a interpretat și aplicat teoria marxistă a raporturilor între infra- și suprastructură, inclusiv teoria ideologiei. Mai înainte, aș vrea să subliniez că filiația genetică a sociologiei cunoașterii cu marxismul și datoria sa intelectuală față de acesta sînt mult mai importante decît se precizează în general și se referă la elemente fundamentale ale doctrinei lui Mannheim, cum ar fi concepția sa asupra omului și viziunea sa asupra cunoașterii ca proces. Dacă nu se discerne în mod clar și în toată amploarea sa această filiație, este impo-

sibil să se înțeleagă în ce măsură Mannheim se fundamentează în mod conștient pe Marx. Examinînd premisele gnoseologice ale analizelor noastre, am menționat concepția lui Mannheim asupra genezei și rolului ficțiunii individualiste în teoria cunoașterii. Mannheim asociază această ficțiune unui tip dat de raporturi sociale, raporturi în care legăturile originare între individ și grup se dezintegrează. În același mod, el asociază depășirea acestei concepții individualiste cu zdruncinarea fundamentelor societății individualiste ajunsă la limita anarhiei. Punctul de plecare al analizei procesului cunoașterii este deci nu individul autonom, ci grupul social în cadrul căruia individul acționează, cu care cooperează și care îl determină.[1]

Accentul pus mai întîi pe individ, considerat ca ființă autonomă, este deplasat pentru a fi pus pe grupul social; percepînd în acest fel individul ca o *ființă socială*, sociologia cunoașterii făcea un pas decisiv. Numai în acest context, inspirat în mod evident de marxism, Mannheim poate să formuleze teza care servește ca bază dezvoltărilor ulterioare privind condiționarea socială a cunoașterii umane.

„... Cunoașterea este, de la bun început, un proces colectiv de cooperare. Fiecare își dezvoltă cunoașterea în cadrul unei comunități, din modul cum a evoluat aceasta, în funcție de acțiunea care îi este proprie și de procesele de depășire a dificultăților comune, dar această participare în cadrul comunității poate să fie diversă. Chiar din faptul că percepția membrilor grupului dat nu înglobează toate aspectele posibile ale lumii ci doar pe cele care sînt în raport cu dificultățile și problemele grupului, produsele gîndirii sînt cel puțin parțial diferențiate. Această lume comună care nu este percepută în același fel de

---

[1] K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, op. cit., p. 26—30.

către diferitele grupuri din afară, se prezintă sub un aspect care poate chiar să varieze între subgrupurile care compun un grup mai larg, căci subgrupurile și straturile într-o societate diferențiată funcțional trăiesc în mod diferit conținuturile comune ale lumii lor". [2]

Alt element care afiliază sociologia cunoașterii la marxism, și asupra căruia aș vrea să atrag atenția în mod deosebit, este concepția lui Mannheim privind procesul cunoașterii.

Pe de o parte, subliniază Mannheim, urmîndu-l pe Marx, cunoașterea nu este un act abstract și teoretic, ea se întemeiază pe o *activitate colectivă.* [3]

Pe de altă parte, cunoașterea trebuie să fie considerată ca un *proces,* adică într-un mod dinamic și nu static, — ceea ce dovedește strînsa legătură cu marxismul — teză extrem de importantă pentru soluționarea problemelor puse de sociologia cunoașterii.

„A devenit un lucru extrem de problematic dacă în fluxul vieții, a căuta să descoperi „absoluturile" sau ideile fixe și imuabile este o problemă intelectuală reală care merită osteneală. Poate că cea mai importantă sarcină este de a învăța să gîndești mai curînd în formă dinamică și relațională decît în formă statică. În situația noastră socială și intelectuală contemporană este de-a dreptul șocant să descoperi că persoanele care afirmă a fi în posesia unui adevăr absolut sînt în general aceleași care pretind a fi superioare altora. Această prezumție și această vanitate, atinse cu ajutorul „absoluturilor", speculează adesea sentimentul de securitate de care au nevoie masele largi care refuză să privească abisul vieții, atît de evident în etapa actuală". [4]

După această prezentare preliminară a filiațiilor între sociologia cunoașterii și mar-

---

[2] *Ibidem,* p. 27.
[3] *Ibidem,* p. 28 ș.u.
[4] *Ibidem,* p. 77 ș.u.

xism, să procedăm la expunerea propriu-zisă a punctelor de vedere ale lui Mannheim asupra problemelor care ne interesează, începînd cu concepția sa despre ideologie, datorită rolului central pe care-l joacă ea în întregul sistem mannheimian. Mannheim s-a pronunțat asupra acesteia înainte de toate în lucrările sale „Ideologie und Utopie“, ca și în studiul „Wissenssoziologie“. [5]

Una din ideile majore ale materialismului istoric este teza privind condiționarea socială a conștiinței umane, problemă căreia îi este consacrată teoria infra- și suprastructurii. Considerînd ideologia ca o parte deosebit de calificată a suprastructurii, indicînd raportul fiecărei ideologii cu situația, aspirațiile și interesele grupurilor sociale determinate, marxismul a dat lui Mannheim fundamentul teoriei sale a ideologiei. Această filiație este indubitabilă (Mannheim este primul care o recunoaște), dar, radicalizînd concepțiile marxiene, Mannheim sfîrșește prin a se îndepărta de ele.

Plecînd de la premisa că ideologia este întotdeauna condiționată social, că ea reflectă aspirațiile și interesele unui grup social determinat, Mannheim consideră că orice ideologie este *ex definitione* o „conștiință falsă“, adică ea dă o imagine unilaterală, parțială și deci deformată a realității. Cum el plasează toate ideologiile pe același plan, Mannheim nu poate evita relativismul, ceea ce nu-l împiedică să supună unei analize amănunțite conceptul de „ideologie“, cel puțin dintr-un anumit punct de vedere.

În primul rînd el distinge concepția particulară și concepția totală despre ideologie *(partikularer und totaler Ideologiebegriff)*. Concepția particulară echivalează cu ideile și

---

[5] K. Mannheim, *Wissenssoziologie*. În : *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, 1959, pp. 569—680.

cu reprezentările unui individ sau ale unui grup, care disimulează mai mult sau mai puțin conștient, un fapt a cărui adevărată cunoaștere nu corespunde cu interesele acestui grup sau ale acestui individ. O întreagă gamă de posibilități psihologice este de luat în considerație în ideologia particulară : de la minciuna conștientă la disimularea instinctivă, semiconștientă, a stării reale de lucruri, de la înșelarea celorlalți la autoînșelare. Această concepție despre ideologie care, după Mannheim, nu se deosebește decît progresiv de noțiunea de minciună pur și simplu, este particulară în mai multe accepții ale acestui termen. Particularitatea sa devine imediat evidentă îndată ce i se opune concepția *totală* despre ideologie. Se poate vorbi de ideologie în această a doua accepție, cînd avem în vedere caracteristicile *(die Beschaffenheit)* structurii totale a spiritului (a conștiinței) unei epoci sau a unui grup social, de exemplu, a unei clase sociale.[6]

Aceste două concepții ale ideologiei au, după Mannheim, comun faptul că, pentru a le înțelege, nu este suficient să analizezi asertiunea ideologică ; trebuie avută în vedere situația socială a subiectului, iar respectiva expresie trebuie interpretată în funcție de această situație. „Aceste două concepții despre ideologie — spune Mannheim — funcționalizează în acest mod așa-numitele idei în raport cu purtătorul lor și cu situația concretă a acestuia în spațiul social".[7]

Ceea ce distinge în primul rînd cele două concepții despre ideologie este faptul că concepția particulară sesizează ca „falsă conștiință" doar o parte a opiniilor partenerului și consideră ca o funcție numai planul psihologic, admițînd că planul cognitiv (noologic) este comun ambilor parteneri la dispută ;

[6] Vezi K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, op. cit., p. 54, *Wissenssoziologie...*, op. cit., p. 57—58.

[7] *Ibid.*, *Ideologie und Utopie*, op. cit., p. 54.

în timp ce concepția totală despre ideologie sesizează ca „falsă conștiință" *totalitatea viziunii despre lume (Weltanschauung)* a partenerului, împreună cu aparatul său conceptual și categorial și face din planul noologic o funcție a totalității. La această opoziție între concepțiile particulară și totală a ideologiei se adaugă o nouă distincție între formularea specială și generală *(speziell und allgemein)* a concepției despre ideologie. Avem de a face cu formularea specială cînd funcționalizăm *întreaga* structură de conștiință a adversarului, întreaga structură spirituală *(Bewusstseinsstruktur)*; cu a doua formulare „cînd avem curajul de a supune analizei ideologice nu numai punctul de vedere al adversarului, ci, în principiu, toate punctele de vedere, *inclusiv propriul punct de vedere.*" [8]

Mannheim se interesează nu de concepția particulară despre ideologie, ci de concepția totală a acesteia, de planul noologic variabil care este *planul constitutiv al cunoașterii.* Acesta este deci obiectul sociologiei cunoașterii care trebuie să se ocupe de situații „în care întregul context social, cu toate manifestările sale, se prezintă *în mod necesar* sub diferite aspecte observatorilor plasați în diverse puncte ale acestui context." Așadar, ceea ce conduce în toate aceste cazuri la „unilateralitatea" și la „falsitatea" aserțiunii nu este intenția de a se masca, ci „diversitatea inevitabilă a structurii spiritului subiecților situați în cele mai diverse puncte ale spațiului istorico-social." [9]

Pentru Mannheim, această posibilitate de „falsă conștiință" în general, a conștiinței false pentru că e relațională, constituie problema majoră a sociologiei cunoașterii. În ce privește principiul unei interpretări generale

[8] *Ibidem*, p. 70.
[9] K. Mannheim, *Wissenssoziologie...*, op. cit., p. 228.

a concepției totale despre ideologie (adică a unei interpretări a planului noologic total de către *toți* adversarii ca funcție de...), acesta îl conduce să conchidă că *toate* punctele de vedere sînt numai variante ale „conștiinței false". Singura critică pe care Mannheim o formulează față de marxism este că acesta nu și-a aplicat teoria asupra ideologiei la propria doctrină. Într-o asemenea concepție, noaptea toate pisicile sînt cenușii, orice diferență între o ideologie științifică (la drept vorbind, după Mannheim, în această ultimă expresie ar fi o *contradictio in adiecto)* și una neștiințifică, de exemplu, între ideologia marxistă și ideologia fascistă, dispare. Marxismul nu mai este decît unul dintre numeroasele „puncte de vedere", în fapt egale, pe care le prezintă istoria gîndirii ; astfel, în mod evident, el își pierde poziția deosebită și valoarea sa științifică. Mannheim scrie :

„Este imposibil de evitat *formularea generală a concepției totale despre ideologie*, după care gîndirea tuturor grupurilor din toate epocile are un caracter ideologic. Nu există poziție intelectuală — și marxismul nu face nici el excepție de la această regulă — care să nu fi evoluat în decursul istoriei și care chiar în prezent să nu apară sub multiple forme diferențiate social. Marxismul, de asemenea, a luat aspecte diverse. Nu ar trebui să fie prea dificil pentru un marxist să recunoască baza socială a acestora. Odată cu apariția formulării generale a concepției totale despre ideologie, simpla *teorie a ideologiei devine Sociologia Cunoașterii.* Este vorba aici de o armă spirituală în care o anumită grupare descoperise direcția generală a determinării situaționale *(Seinsgebundenheit)* a fiecărui gînditor în viață, dar o considerase în mod particular și o transformase într-o temă de cercetare a istoriei. Astfel, istoria sociologică a gîndirii are ca sarcină să analizeze, fără a lua în considerare prejudecățile, toți factorii

situației sociale existente care pot să influențeze gîndirea. Această istorie a ideilor, orientată în mod sociologic, este chemată să furnizeze oamenilor moderni o imagine revizuită a întregului proces istoric“ [10].

Vom reveni asupra acestei „formulări generale a concepției totale despre ideologie“, în special asupra caracterului ideologic al marxismului. Acum ne vom concentra atenția asupra consecințelor gnoseologice generale ale acestei doctrine, în special asupra relativismului care rezultă din ea.

După Mannheim, toate opiniile relative la problemele sociale sînt ideologice: *fiecare* ideologie este o deformare a cunoașterii, o „conștiință falsă“. Dat fiind că fiecare ideologie este în același timp — după părerea lui — funcție de o situație socială determinată, ea trebuie să fie — ca adevăr determinat — relativă în raport cu condițiile *date*. De aceea, există tot atîtea adevăruri cîte „situații sociale“.

O asemenea concepție înseamnă relativism și aplicarea ei consecventă la științele sociale, în general, și la știința istoriei, în particular, are în mod necesar consecințe care reduc știința la neant. Căci dacă adevărul științific depinde de sistemul de referință, renunțăm la orice posibilitate de a atinge un adevăr angajant intersubiectiv obiectiv și, în consecință, distrugem fundamentul cunoașterii științifice. Mannheim se apără împotriva acestei consecințe, echivalentă cu o catastrofă științifică, și își împrumută mijloacele de apărare chiar din *sociologia cunoașterii,* în special din distincția la care recurge în cadrul sistemului său, între relativism și relaționism.

În acest punct al dezbaterilor noastre aș vrea să fac o remarcă cu caracter istoric și autocritic.

---

[10] K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, op. cit., p. 70 ș.u.

În urmă cu cîţiva ani, în timp ce elaborasem unele studii asupra cunoaşterii istorice, abandonate ulterior pentru o lungă perioadă, am publicat pe marginea lucrărilor mele un articol consacrat sociologiei cunoaşterii la Karl Mannheim.[11] Continuînd să susţin tezele esenţiale ale acestui articol, consider că atunci am fost nedrept faţă de relaţionism aşa cum îl prezintă Mannheim. Nu pentru că gîndesc că relaţionismul îl salvează de relativism, care este călcîiul lui Ahile al teoriei sale, ci pentru că acesta conţine o serie de idei juste pe care atunci le-am dizolvat în mod inutil şi nedrept în critica mea generală. Mă voi strădui deci să folosesc acum o metodă de analiză şi de critică mai subtilă.

Mannheim formulează în cadrul problemei care ne interesează două teze fundamentale :

Mai întîi, despre relativism se poate vorbi ca de o teorie dacă se extind categoriile sociologiei cunoaşterii la teoria cunoaşterii, modernizînd-o astfel ;

În al doilea rînd, propriile sale puncte de vedere nu sînt relativiste, ci relaţioniste, diferenţă esenţială.

În *Ideologie und Utopie* Mannheim îşi propune să demonstreze cum dezvoltarea concretă a concepţiei totale despre ideologie conduce la sociologia cunoaşterii. El subliniază aici că, extinzînd concepţia despre ideologie la *întreaga* cunoaştere umană, considerînd deci structura totală a spiritului subiecţilor ca funcţii de condiţii definite, ajungem la concluzia că „punctul de vedere" condiţionează nu numai actul cognitiv dat, ci şi procesul cognitiv în general. Din acest motiv, concepte ca „ideologie", „conştiinţă falsă", „realitate" etc. îşi schimbă sensul. Mannheim scrie :

---

[11] A. Schaff, „Mannheima 'socjologia wiedzy' a zagadnienie obiektywności prawdy" (Sociologia cunoaşterii la Mannheim şi problema obiectivităţii adevărului) în *Myśl Filozoficzna*, 1956, No. 1, p. 116—134.

„Acest punct de vedere ne obligă în cele din urmă să recunoaștem că axiomele noastre, ontologia și epistemologia noastră au fost profund transformate." [12]

Este deci vorba de a transforma teoria perimată a cunoașterii și concepția adevărului întemeiată pe aceasta, introducînd perspectiva determinării sociale a subiectului și procesului cognitiv. Numai în situația contrară, adică atunci cînd nu se ține seama de această perspectivă, se ajunge la relativism. Mannheim scrie :

„*Relativismul* este un produs al îmbinării metodei istorico-sociologice moderne care se bazează pe recunoașterea faptului că întreaga gîndire istorică este legată de o teorie a cunoașterii de tip vechi, care nu cunoaște fenomenul condiționării sociale a gîndirii ... și de aceea trebuie să ajungă la repudierea unei asemenea cunoașteri condiționate, considerată pur și simplu «relativă». Relativismul își datorează deci existența divergenței între această nouă viziune asupra proceselor reale ale gîndirii și o teorie a cunoașterii care nu a acceptat încă noua viziune" [13].

Pentru a remedia această stare de lucruri, Mannheim consideră că trebuie reexaminată teoria perimată a cunoașterii, luînd în considerare caracterul său istoricește variabil. În altă împrejurare (cf. *Wissenssoziologie* ... op. cit., p. 82, 83), Mannheim formulează același postulat față de concepția asupra adevărului, „inclusă în schimbarea istorică", adică dependentă de condițiile epocii.

Relaționismul propus de Mannheim ar consta în existența unui tip de aserțiuni care nu pot fi formulate în termeni absoluți și care trebuie sesizate plecînd de la un „punct de

---

[12] K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, op. cit., p. 69 ș.u.
[13] *Ibidem*, p. 71.

vedere“ care depinde de situația socială a individului care le enunță [14].

Determinarea cunoașterii umane de către condițiile sociale conduce, după Mannheim, în mod necesar la concluzia că aceasta are o structură „relațională“. Dar, cum precizează autorul, aceasta nu înseamnă relativism : „Nu rezultă deci din aceasta un relativism în sensul că orice aserțiune este arbitrară ; relaționismul așa cum îl înțelegem noi, afirmă dimpotrivă că orice aserțiune poate fi formulată într-un singur mod relațional și *relaționismul nu se transformă în relativism decît dacă îl asociem cu vechiul ideal static al adevărurilor eterne, desubiectivizate, fără perspective și dacă luăm ca măsură idealul disparat al adevărului absolut.*“ [15]

În lucrarea sa *Die Zerstörung der Vernunft* (Berlin, 1954), Georg Lukács analizează printre altele sociologia mannheimiană a cunoașterii. El contestă tentativa lui Mannheim de a scăpa de reproșul de relativism cu argumentul relaționismului, considerînd-o ca un simplu procedeu terminologic. Diferența între relaționism și relativism, afirmă Lukács, este analogă aceleia pe care o stabilea Lenin, în scrisoarea sa către Gorki, între un drac galben și un drac verde *(Lenin către Gorki,* 14 februarie 1913). Căci, în definitiv (în afara asigurărilor date de Mannheim), prin ce se deosebește relaționismul de relativism, dacă el se bazează pe negarea adevărului obiectiv și pe subiectivizarea procesului cognitiv ?

În articolul meu citat mai sus, prima mea critică față de relaționismul mannheimian urma aceeași direcție. Or, cum am mai spus, această critică nu era în întregime fondată, căci pierdea din vedere unele idei prețioase ale lui Mannheim.

---

[14] K. Mannheim, *Wissenssoziologie...*, op. cit., p. 242.

[15] *Ibidem,* p. 258 (subl. — A. S.).

Dacă relaționismul nu salvează concepția mannheimiană de relativism, aceasta nu este din cauza unei identități între ele, ci mai curînd pentru că Mannheim nu a stabilit o distincție precisă între ele, poziția lui relaționistă fiind lipsită de consecvență.

Pe de o parte, cînd se enunță că întreaga cunoaştere este relativă, în măsura în care adevărul depinde de situația subiectului cunoscător (caracteristici individuale, circumstanțe de loc şi de timp), acest enunț nu este identic cu alt enunț după care *anumite* aserțiuni nu pot fi formulate fără a ține seama de condiționarea socială a subiectului. Primul enunț este o teză a *relativismului*, al doilea, dimpotrivă, a *relaționismului* aşa cum îl concepe Mannheim. Diferențele sînt următoarele :

a. Relativismul operează o cuantificare mai mare (*orice* cunoştință este relativă), în timp ce relaționismul operează o cuantificare limitată (*anumite* aserțiuni nu pot fi formulate...) lăsînd o mare parte a cunoaşterii (cunoaşterea care nu are implicații sociale directe) în afara cîmpului său de cuprindere.

b. Relativismul este asociat în mod indisolubil cu subiectivismul şi cu negarea adevărului independent de circumstanțe de loc, de timp şi de caracteristicile individuale ale subiectului, altfel spus, cu negarea adevărului absolut după unii, obiectiv după alții. În ce priveşte relaționismul, acesta constă numai în negarea modelului pasiv şi contemplativ al relației cognitive şi, în consecință, în negarea posibilității adevărului absolut considerat ca un adevăr total, static şi, prin aceasta, imuabil. Relaționismul deci, spre deosebire de relativism, nu implică nici subiectivism, nici negarea adevărului obiectiv ; dimpotrivă, în cadrul modelului obiectiv-activist al relației cognitive, el poate fi foarte bine asociat cu doctrina adevărului obiectiv, a adevărului ce nu este absolut în mod static, ci variabil în mod dinamic.

Diferenţele între relaţionism şi relativism sînt în consecinţă suficient de importante pentru a le înregistra şi a recunoaşte că punctul de vedere al relaţionismului este teoretic independent. Aceasta este cu atît mai important cu cît relaţionismul se fondează pe observaţii corecte referitoare la subiectul cunoaşterii umane (determinări sociale ale subiectului şi procesului cunoaşterii, rolul activ al subiectului în cunoaştere, cunoaşterea şi adevărul ca procese etc.). Dimpotrivă, distincţia stabilită de Mannheim însuşi între relativism şi relaţionism (relativismul considerat în sensul arbitrariului oricărei aserţiuni) este falsă, ceea ce explică de ce el nu a reuşit să sesizeze problema devenită călcîiul lui Ahile în doctrina sa [16].

---

[16] Ar merita să ne oprim aici asupra unei încercări nereuşite de critică a teoriei condiţionării sociale a cunoaşterii, încercare a cărei validitate este infirmată de un relativism împins la extrem. Sensul acestei critici, dezvoltate de către Ernst Grünwald (*Das Problem der Soziologie des Wissens*, Wien, 1934) şi de către Maurice Mandelbaum (*The Problem of Historical Knowledge*, op. cit.) constă în a acuza sociologia cunoaşterii de comiterea erorii de cerc vicios în raţionamentul său. Dacă se enunţă, argumentează aceşti autori, că cunoaşterea este condiţionată social, aceasta este adevărat şi pentru enunţul privind condiţionarea socială a cunoaşterii, ceea ce infirmă raţionamentul. Este interesant de notat că Mannheim (*Das Problem einer Soziologie des Wissens* în „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", vol. 53, Tübingen, 1925) luase cunoştinţă de acest pericol, dar propunerea sa de a evita această capcană considerînd gîndirea ca expresia *(Ausdruck)* realităţii — din care gîndirea este parte integrantă — nu rezolva problema. Totuşi, delimitînd în mod consecvent relaţionismul de relativism, se ajunge la eliminarea problemei. Într-adevăr, cînd se enunţă că cunoaşterea este condiţionată social, acest enunţ nu are aceeaşi semnificaţie ca enunţul după care adevărul acestei cunoaşteri este funcţie de circumstanţe variabile şi depinde din această cauză de subiect, de timp şi de loc. Dacă calificăm primul punct de vedere ca relaţionist şi al doilea ca relativist, este evident că al doilea nu rezultă nicidecum din primul. Dealtfel, Mannheim însuşi o spune în mod clar *(Ibidem*, p. 580 ş.u.). Re-

Pe de altă parte el nu a reușit să dezvolte în mod consecvent punctul de vedere al relaționismului și să separe strict relativismul de relaționism.

Mannheim afirmă că relaționismul devine relativism cînd este conceput în contextul unei teorii a cunoașterii care, insensibilă la înțelegerea rolului factorului subiectiv în procesul cunoașterii, operează cu idealul adevărurilor eterne și absolute, considerate în mod static. După Mannheim, acuzația de relativism adusă relaționismului se fondează pe o neînțelegere sau pe o eroare. Mannheim are dreptate, dar într-un anumit sens, adică în măsura în care procedează la analiza relaționismului plecînd de la modelul mecanicist, pasiv și contemplativ al relației cognitive : atunci este imposibil de conceput rolul factorului subiectiv în cunoaștere și, prin urmare, se poate

---

lationismul enunță numai că cunoașterea nu este autonomă, în sensul că este condiționată social. Este clar că aceasta se referă și la teza asupra condiționării sociale a cunoașterii. Atît în sensul genezei sociologiei cunoașterii (cum am văzut, Mannheim a dezvoltat într-un mod interesant acest aspect al problemei) cît și în sensul „punctului de vedere" al acestei teorii. Dar ce rezultă din aceasta ? Doar faptul că nu avem de-a face aici cu un adevăr absolut, în sensul unui adevăr total, exhaustiv ; dar nimeni nu afirmă contrariul. Dimpotrivă, avem de a face cu un adevăr obiectiv, cu toate că parțial. Nu este deci vorba de relativism, de acel relativism care atacă teza asupra obiectivității adevărului ; în consecință, reproșul grav de cerc vicios cade de la sine.

Werner Stark (*The Sociology of Knowledge*, London, 1958, p. 194—196) îl atacă pe Grünwald în termeni oarecum diferiți, prezentînd punctul de vedere al acestuia în modul următor : dacă nici o propoziție relativă la realitatea socială nu este un adevăr absolut, teza sociologiei cunoașterii, din moment ce se referă la realitatea socială, nu este nici ea un adevăr absolut ; este deci falsă. Critica lui Stark vizează premisa minoră a silogismului lui Grünwald : teza sociologiei cunoașterii nu se raportează la realitatea socială, ci la trăsături imuabile ale omului așa cum este el și la maniera în care el își construiește lumea spirituală.

chiar să nu se înţeleagă sensul ideii de relaţionism. Cu toate acestea, în cazul sociologiei cunoaşterii, problema nu se reduce numai la o eroare şi la acuzaţia de relativism adusă relaţionismului, acuzaţie ilegitimă pentru că se bazează pe o neînţelegere. Problema este mai profundă şi provine în principal din aceea că Mannheim nu a dezvoltat consecvent punctul de vedere relaţionist şi sfîrşeşte prin a se găsi pe poziţiile relativismului.[17] În această privinţă, rămîn de formulat cîteva reproşuri la adresa lui Mannheim, fără ca ele să infirme cu toate acestea fundamentul just al unor idei ale relaţionismului.

În primul rînd, Mannheim nu este fidel propriului său sistem, formulînd, în acelaşi timp cu tezele sale relaţioniste, ideea că orice

---

[17] Scrisoarea adresată de K. Mannheim la 15 aprilie 1946 lui Kurt H. Wolff, în legătură cu anumite reproşuri formulate faţă de teoria sa în cursul unui seminar condus de acesta din urmă, constituie o contribuţie interesantă la teza după care decepţiile sociologiei mannheimiene a cunoaşterii rezultă din insuficienţa cu care acest autor şi-a dezvoltat propriile puncte de vedere. „...Dacă există în opera mea contradicţii şi inconsecvenţe mi se pare că aceasta provine nu din faptul că eu nu mi-am dat seama de ele, ci mai curînd din faptul că încerc să duc fiecare teză pînă la capăt, chiar dacă aceasta contrazice alte teze... Sper că aceasta este limpede şi vă va convinge cel puţin pe dumneavoastră şi pe participanţii la seminarul dumneavoastră : dacă există unele contradicţii, motivul nu este miopia mea, ci mai curînd *dorinţa mea de a termina odată pentru totdeauna cu vechea epistemologie, cu toate că nu am reuşit încă să o fac pînă la capăt.* Dar un asemenea proiect nu este pe măsura posibilităţilor unui singur om. Consider că întreaga noastră generaţie ar trebui să contribuie la aceasta, căci este evident că în fiecare domeniu am depăşit ideea că spiritul omului este egal cu Raţiunea Absolută, şi abandonînd această idee în folosul unei teorii pe care o concepem pe baza unor diferite sisteme de referinţă şi a cărei elaborare este una dintre sarcinile cele mai pasionante ale următorilor ani..." Scrisoare publicată de Kurt H. Wolff în „The Sociology of Knowledge and Sociological Theory" în *Symposium on Sociological Theory,* Evanston, Ill, 1959, Ed. Llewellyn Gross, p. 571.

ideologie este o „conştiinţă falsă". În teoria sa asupra ideologiei — reamintim — raţionamentul este următorul : *fiecare* ideologie este condiţionată social, legată de un „punct de vedere" şi, deci, limitată în perspectiva sa, ea deformează realitatea. Din acest motiv, *toate* ideologiile sînt deformări, deci imagini false ale realităţii, „conştiinţe false". De aici rezultă fără echivoc că Mannheim apreciază în mod negativ rolul factorului subiectiv în cunoaştere, într-atît de negativ încît el încetează să se intereseze de gradele şi de diferenţele de acţiune ale acestui factor subiectiv, de exemplu în cazul ideologiei ştiinţifice şi al ideologiei religioase. Dar, pe de altă parte, ştim că relaţionismul implică includerea factorului subiectiv, calculat ca o componentă necesară a procesului cunoaşterii ; el chiar reproşează teoriei tradiţionale a cunoaşterii de a nu-l fi luat în consideraţie în construcţiile sale. Astfel după relaţionism, nu trebuie contestat rolul factorului subiectiv în măsura în care el este expresia determinărilor sociale ale subiectului, ci trebuie să se constate existenţa sa şi, după aceea, să se procedeze la anumite operaţii mentale definite, asupra cărora vom reveni. Dacă dezvoltăm în mod consecvent relaţionismul, nu putem în acelaşi timp să susţinem teoria ideologiei ca „falsă conştiinţă". Această contradicţie confirmă teza noastră după care Mannheim nu a putut să aplice în mod consecvent şi coerent propriile sale idei, ajungînd în cele din urmă nu la relaţionism, ci la un relativism autentic.

Continuînd raţionamentul nostru în aceeaşi direcţie, cel de-al doilea reproş pe care îl formulăm vizează teoria adevărului la Mannheim. Problema are o cuprindere mai mică decît prima, despre care tocmai am vorbit, totuşi o clarifică pe aceasta dintr-un unghi de vedere particular.

Mannheim consideră că teoria cunoaşterii care are ca măsură „idealul adevărului ab-

solut“ este perimată. Nu numai pentru că nu ține seama de punctul de vedere, ci și datorită „idealului său static al adevărurilor eterne“. Relaționismul trebuie să ia în considerare tocmai caracterul parțial al adevărurilor atinse la un moment dat în cunoaștere și, ca urmare, să ia în considerare caracterul dinamic al procesului cunoașterii umane și al adevărurilor la care ea accede. Dar, încă o dată, există o contradicție evidentă între acest postulat al relaționismului, pe de o parte, și teoria ideologiei, deci sociologia cunoașterii așa cum a elaborat-o Mannheim, pe de altă parte. Protestînd împotriva adevărului absolut ca măsură în primul caz, el îl postulează în al doilea. Dacă ideologia nu reprezintă adevărul total și, prin aceasta, etern, absolut, el o descalifică drept „falsă conștiință“. El nu admite deci categoria adevărurilor parțiale și supuse din acest motiv schimbării, unei evoluții particulare. Astfel, el acceptă principiul, — și o face împotriva propriilor sale postulate — că idealul adevărului absolut este măsura adevărului. El ajunge în acest fel la o eroare fundamentală care constă în a confunda adevărul obiectiv cu adevărul absolut. Tocmai acest fapt a deschis calea relativismului, cu toate că sociologia cunoașterii la Mannheim a postulat relaționismul.

Mannheim sesizează în mod evident acest rezultat : într-adevăr, cu toate că afirmase că transformarea postulatelor teoriei cunoașterii rezolvase deja problema relativismului, el continuă să caute modalitatea de a-l depăși. De ce ar fi făcut-o dacă crezuse în eficacitatea relaționismului său ?

Chiar în contextul relaționismului, nimic nu infirmă validitatea tezei după care nici o aserțiune nu sesizează obiectul istoric „în sine“ *(Ansichsein)*, că fiecare aserțiune, din cauza caracterului său ideologic, este funcție de poziția socială și de procesele volitive ale istoricului. Astfel, în ciuda noii terminologii, se

ridică din nou problemele legate de referirea cunoașterii la subiect și la condițiile sociale, într-un mod care pune sub semnul întrebării validitatea cunoașterii obiective. Mannheim încearcă să depășească această dificultate cu ajutorul „teoriei perspectivelor". Întrucît percepem realitatea pornind de la diferite perspective, obiectivitatea nu este accesibilă decît pe cale indirectă, prin „traducerea" și „sinteza" acestor imagini perspectiviste.

„Așa cum judecăm valoarea unui obiect care în realitate... poate fi perceput doar într-un mod perspectivist, nu separînd imaginea obiectului de punctul de vedere (ceea ce dealtfel ar fi imposibil), ci încercînd să înțelegem după imaginea percepută dintr-un anumit punct de vedere de ce obiectul se prezintă altfel unui alt om care beneficiază de alt punct de vedere, tot astfel accedem la obiectivitate găsind formula de «traducere» a unui punct de vedere în altul și de «sinteză». Este firesc să ne întrebăm care dintre diversele puncte de vedere este mai bun. Și pentru aceasta, de asemenea, există un criteriu. Așa cum în cazul perspectivei vizuale în care anumite poziții au avantajul de a revela trăsăturile decisive ale obiectului perceput, tot astfel, se va acorda rolul hotărîtor perspectivei care, în mod evident, oferă înțelegerea cea mai largă și cea mai mare bogăție cu privire la problemele empirice." [18]

Așa cum se întîmplă în general, înmulțirea argumentelor nu face decît să complice situația. Odată cu „teoria perspectivelor" apar noi și serioase dificultăți ale sociologiei cunoașterii.

Preocuparea principală a lui Mannheim este de a demonstra că concepția sa nu este relativistă, că ea recunoaște obiectivitatea cunoaș-

---

[18] K. Mannheim, *Wissenssoziologie...*, op. cit., p. 258 ș.u.

terii, dar o obiectivitate considerată în alți termeni decît în cadrul teoriei tradiționale a cunoașterii. În soluția relaționistă — precizează Mannheim — „nu se pune problema de a renunța la postulatul obiectivității și la posibilitatea de a tranșa discuții concrete, sau de a profesa iluzionismul după care totul este aparență și nimic nu poate fi rezolvat; noi spunem aici doar că obiectivitatea și soluțiile nu sînt accesibile decît într-o manieră indirectă." [19]

După Mannheim, această obiectivitate se realizează în două variante.

Prima variantă este actuală cînd planul noologic este comun. Reamintim că în termenii teoriei mannheimiene a ideologiei, „structura spiritului", structura logică a gîndirii *(Aspektkultur, Denkstil)* se formează într-un context definit de condiții sociale și de procesele volitive; aparatul conceptual și categorial astfel determinat servește drept cadru imaginii noastre asupra lumii, care se schimbă în funcție de schimbarea acestui aparat. [20] Astfel, atît timp cît ne găsim în cadrul aceluiași sistem (avem același „stil de gîndire" în calitate de membri, de exemplu, ai aceleiași clase, în aceeași epocă istorică) putem să ajungem la aceleași rezultate și să considerăm drept erori punctele de vedere contrare acestor rezultate.

A doua variantă intră în joc cînd ne găsim în cadrul unor sisteme diferite și cînd se ajunge la un conflict de „perspective". În acest caz, „obiectivitatea" nu este accesibilă decît într-un mod indirect, prin „sinteza" acestor perspective. Dar cum se obține această sinteză ?

---

[19] *Ibidem.*

[20] Trebuie să remarcăm similitudinea concepției lui Mannheim cu neopozitivismul, îndeosebi cu convenționalismul radical, pentru care imaginea lumii depinde de aparatul conceptual, cît și cu teoriile relativismului lingvistic, în special teoria cîmpului a lui Jost Trier.

Mannheim propune depăşirea opoziţiilor care pot să existe între perspectivele diferite în aşa fel încît să se înţeleagă situaţiile care sînt la baza acestor diferenţe. Dar, conform teoriei ideologiei, însuşi cel care realizează sinteza posedă propriul său „stil de gîndire“, nu este un judecător imparţial ci introduce „punctul său de vedere“ deformant. Ar trebui deci, la fel ca în alte sisteme relativiste, să ajungem la o concluzie care reduce ştiinţa la neant, în speţă că adevărul este de partea celui care se pronunţă ultimul.

De asemenea, Mannheim propune şi o soluţie complementară : a tranşa conflictul dintre diversele „perspective“ cu ajutorul criteriului celei mai mari bogăţii a unui „punct de vedere“ dat relativ la materialele empirice. Dar această soluţie ridică imediat aceleaşi dificultăţi ca propunerile precedente : în fond, conflictul poate privi chiar punctul de vedere asupra acestei „bogăţii“ şi arbitrul posedă propriul său punct de vedere care elimină obiectivitatea. Odată mai mult, are dreptare cel care se pronunţă ultimul.

În această situaţie critică, Mannheim se decide să facă un *salto mortale* teoretic : el *presupune* pur şi simplu că obiectivitatea cunoaşterii este deţinută de un anumit grup social în virtutea „structurii spiritului său“ şi a situaţiei sociale care o condiţionează. El *presupune* în consecinţă că acest grup poate atinge adevărul istoric obiectiv. Această posibilitate nu este deci dată la toată lumea, ci numai intelectualităţii, situată deasupra claselor şi a cărei vocaţie este de a găsi mereu punctul de plecare din care este posibilă o orientare generală a evenimentelor.

Acest *salto mortale* final semnifică un dublu eşec pentru concepţiile lui Mannheim.

Primul pentru că Mannheim intră în conflict cu propria sa teorie cînd rezervă o poziţie particulară intelectualităţii care nu este inca-

drată în teza generală asupra condiționării sociale a întregii cunoașteri.

Al doilea eșec, pentru că presupunînd posibilitatea cunoașterii obiective în raport cu o „structură a spiritului“ și, prin aceasta, posibilitatea unui adevăr istoric obiectiv, Mannheim se găsește în contradicție cu teza fundamentală a teoriei ideologiei (ideologia este o „conștiință falsă“) și pune astfel semne de întrebare asupra fundamentelor sistemului său.

Se relevă în cele din urmă că prețul consimțit de Mannheim pentru tentativa sa de a evita relativismul echivalează cu infirmarea bazelor propriei sale doctrine. Acest rezultat justifică critica lui Maurice Mandelbaum care, în opoziția sa la toate formele de relativism, afirmă despre Mannheim, în particular despre concepția sa asupra „sintezei perspectivelor“ :

„... Tentativa sa (a lui *Mannheim)* de a substitui relaționismul relativismului prin intermediul sociologiei cunoașterii îl face să admită ceea ce el nega la început : posibilitatea unei cunoașteri istorice obiective. Mannheim, alături de Croce și Dilthey, aduce astfel proba inutilității oricărei tentative de a evita consecințele relativismului istoric din momentul în care s-a acceptat fundamentul filosofic al acestui relativism“ [21].

Indiferent de critica ce ar putea fi formulată față de contradicțiile interne ale doctrinei lui Mannheim, în orice caz trebuie reținute sugestiile fecunde pe care le conțin teoria sa a „sintezei perspectivelor“ și teza sa asupra intelectualității ca pătură socială capabilă să contribuie la realizarea „sintezei“ acestor perspective.

Prima sugestie este conținută în însăși ideea de „sinteză a perspectivelor“. Degajată de învelișul său metaforic, această idee se reduce

---

[21] M. Mandelbaum, ***The Problem*** *of Historical Knowledge,* New York, 1938, p. 82.

pur și simplu la aceasta : a conștientiza faptul că cunoașterea, în urma determinărilor cele mai diverse (nivelul cunoașterii, interes social etc.) nu este totală, absolută și definitivă, ci, dimpotrivă, parțială și limitată și că ea deformează însăși imaginea realității ; doar cu această condiție pot fi depășite limitările pe care această conștientizare le-a pus în lumină. Chiar dacă se consideră că această depășire nici ea nu este nici definitivă, nici absolută, că noul palier atins în cunoaștere datorită ei va fi de asemenea limitat în perspectiva sa și parțial în extensia sa, rămîne totuși important de a depăși limitările și deformările date. În realitate este singurul lucru cu adevărat important. Numai aceasta este calea pe care o urmează progresul științei. Așa cum un medic îi dă bolnavului, de exemplu, celui atins de tuberculoză, indicații și rețete de tratament, fără a putea să-i ofere garanția că nu va fi atins de o altă boală, totuși, se consideră ca o reușită posibilitatea de a combate acea boală și de a vindeca bolnavul. Vedem în aceasta, pe drept cuvînt, un progres în cunoașterea noastră și o victorie pentru viața omenească.

Argumentînd că conștiința limitelor cunoașterii umane și înțelegerea caracterului lor sînt cel mai bun mijloc de a le depăși, Mannheim confirmă un adevăr prețios, descoperit cu mult înaintea lui, dar care era util să fie reamintit aici avînd în vedere dezvoltările noastre ulterioare asupra corelațiilor și legăturilor factorului subiectiv în cunoaștere cu problema obiectivității cunoașterii. Cu atît mai mult cu cît Mannheim nu repetă acest vechi adevăr în termeni abstracți, ci încearcă să-l concretizeze indicînd purtătorul social potențial al ideilor sale.

A doua sugestie de reținut din concepția lui Mannheim este că intelectualitatea constituie grupul social cel mai apt pentru funcția de autoreflexie socială asupra cunoașterii.

În cadrul sistemului mannheimian, această concepție conduce la dificultăți considerabile, contribuind în plus la înfrîngerea teoretică a autorului. Dar aceasta este efectul nerealizării postulatului coerenței sistemului care nu suportă contradicții interne, în timp ce concepția, considerată în ea însăși, își păstrează întreaga valoare.

Pentru a proceda la o „sinteză a perspectivelor", adică de a conștientiza limitele și deformările cunoașterii, un anumit nivel de instruire teoretică, de formare profesională este necesar, pentru a putea proceda la operația autoreflecției. Dacă prin „intelectualitate" se înțelege un grup social a cărui caracteristică principală este de a poseda un nivel de instruire și de formare mai ridicat decît media generală a societății, e de la sine înțeles că acest grup este „predestinat" pentru această funcție de autoreflexie : el este cel mai bine pregătit și — *last but not least* — o parte dintre membrii săi exercită această funcție ca profesie.

Această idee este incontestabil convingătoare și rațională. De aici decurg două consecințe pentru aspectul teoretic cît și pentru aspectul practic al problemei.

Prima este că teza generală asupra conștiinței limitelor și deformărilor cunoașterii, considerată ca mijloc de depășire a lor și, în consecință, ca mijloc al progresului cunoașterii umane, este pusă într-un context social concret referitor la posibilitatea de realizare a acestei autoreflexii prin introducerea rolului intelectualității. Bineînțeles, aceasta nu înseamnă că *fiecare* individ care aparține intelectualității, adică individul care posedă în special o instruire formală și o formație profesională adecvate, este în măsură de a exercita această funcție și că el o exercită în mod real. A crede aceasta ar fi o utopie, căci instruirea și formația constituie o condiție necesară dar nicidecum suficientă, pentru a transforma în

realitate această posibilitate. Teza prezentă este mult mai modestă, dar nu mai puțin importantă : este foarte probabil că indivizii care practică această autoreflexie se vor dovedi că aparțin intelectualității, sau chiar aparțin în mod exclusiv acesteia. În această situație, se poate pe de o parte recunoaște că postulatul unei reflexii corespunzătoare este fundamentat și, pe de altă parte, să se înțeleagă mai bine rolul social al intelectualității.

Aici găsim a doua consecință a concepției lui Mannheim. La alte diverse caracteristici și analize relative la intelectualitate ca pătură și la rolul ei social se impune să se adauge o proprietate a cărei formulare poate părea banală, dar care în mod sigur nu este neglijabilă cînd se pune problema rolului intelectualității și a prestigiului său social, și anume că intelectualitatea constituie acea parte a societății care, datorită instruirii formale, este cea mai bine pregătită pentru a întreprinde și a dezvolta o reflexie conștientă asupra limitărilor și deformărilor cunoașterii umane cu scopul de a le depăși și de a face astfel să avanseze cunoașterea umană. Această funcție științifică a intelectualității revine în realitate (sau cel puțin în principal) acelei părți a societății pe care o denumim intelectualistă sau creatoare spirituală. Dar această parte — emanație durabilă a intelectualității ca pătură — nu ar putea exista fără existența întregii pături care constituie baza din mijlocul căreia se operează selecția indivizilor cel mai bine adaptați pentru realizarea acestei funcții. Este deci bineînțeles vorba de intelectualitate ca grup social în ansamblul său, de rolul său social și de prestigiul său. Este regretabil să se constate că aceste probleme sînt foarte rar înțelese la scară socială, că ele sînt și mai rar încă luate în considerare în practică, în punerea de acord a manifestărilor prestigiului social al intelectualității cu funcțiile pe care ea le asumă în

mod real şi, în consecinţă, cu meritele sale în sens social.

Pentru a încheia examenul nostru critic al doctrinei lui Mannheim, putem să-i sistematizăm rezultatele potrivit următoarelor puncte de vedere :

În primul rînd, meritul incontestabil al sociologiei mannheimiene a cunoaşterii este de a fi dezvoltat şi concretizat, în anumite privinţe, ideile respective ale lui Marx, apoi de a fi întemeiat pe ele opinia că procesul cunoaşterii este condiţionat social, că formarea personalităţii savantului (în particular a atitudinilor şi predispoziţiilor şi mai ales a preferinţelor sale), formarea sistemului de valori şi selectarea lor în procesul cunoaşterii suportă puternica influenţă a nevoilor şi intereselor sociale, în primul rînd a nevoilor şi intereselor de clasă. Aceste idei sînt esenţialmente marxiste, ceea ce Mannheim recunoaşte în mod deschis. Unicul fapt de a fi introdus aceste idei în mediul universitar oficial, de a le fi popularizat într-atît încît ele sînt astăzi considerate în principiu drept un truism în cele mai largi cercuri ale lumii ştiinţifice, este extrem de important şi constituie un titlu de renume ştiinţific. (Chiar cei care în mod justificat îl acuză pe Mannheim de relativism nu contestă viziunea moderată a tezei sale relative la acţiunea factorilor sociali asupra atitudinilor şi opiniilor savanţilor şi care altădată ar fi fost considerată drept o erezie.) Mai mult încă, şi acest fenomen este curios din punct de vedere psihologic, chiar cei care resping cu violenţă tezele lui Marx asupra caracterului de clasă al cunoaşterii şi al ideologiei în particular apără astăzi cu entuziasm teoria lui Mannheim asupra ideologiei ca „falsă conştiinţă", tezele sale asupra „punctului de vedere" social, asupra raportului dintre cunoaştere şi situaţia socială considerată îndeosebi sub aspectul său de clasă etc. Dat fiind că Mannheim nu „atenuează" cu nimic gîndirea

lui Marx, că, dimpotrivă, el radicalizează unele dintre tezele acestuia pînă a cădea în relativism, este curios de observat că oameni de-altfel serioşi resping mai întîi în mod hotărît anumite idei, pe urmă aplaudă cu entuziasm cînd li se prezintă ornamentate de o frazeologie „savantă". Încă o dată, se probează că atitudinile şi opiniile savanţilor sînt supuse determinărilor sociale cele mai diverse.

În al doilea rînd, contrar lui Mefisto pe care Goethe îl definea în *Faust* ca o „parte din acea putere ce numai răul îl voieşte şi veşnic face numai bine", Mannheim face, prin intermediul concepţiilor sale, inversul a ceea ce îşi propune. Aceasta se referă la concepţia relaţionismului pe care Mannheim o impune, ajungînd astfel la relativism, cît şi la concepţia sa asupra „sintezei perspectivelor" ca mijloc de depăşire a factorului subiectiv, cît şi la concepţia sa asupra rolului intelectualităţii în această depăşire. În contextul sistemului lui Mannheim, aceste concepţii conduc la contradicţii interne care fac să explodeze sistemul. Cu toate acestea, sociologia mannheimiană a cunoaşterii abundă în sugestii, idei şi propuneri fecunde şi cei care, în focul criticii relativismului său, aruncă copilul proverbial odată cu apa din baie, nu receptează elementele pozitive ale concepţiilor sale sau pur şi simplu le ignoră pentru a-şi uşura critica şi comit eroarea capitală a criticii nihiliste.

Pe de altă parte, reliefînd ceea ce sistemul mannheimian conţine ca stimulator pentru gîndire, nu trebuie totuşi să atenuăm ascuţişul criticii noastre faţă de relativism. Relativismul lui Mannheim este — reamintim aceasta — legat în principal de concepţia sa asupra ideologiei ca „falsă conştiinţă" şi de utilizarea pe care o dă, împotriva propriilor sale postulate, adevărului absolut ca măsură a adevărului sau a falsităţii opiniilor asupra realităţilor sociale. Cum relativismul riscă să paralizeze ştiinţele sociale în general şi ştiinţa istoriei în parti-

cular, el declanşează toate eşecurile ulterioare ale doctrinei lui Mannheim, provocate în principal de artificiile menite să indice ieşirea din acest impas.

În acelaşi timp, aspectul cel mai important pentru noi este problema cunoaşterii obiective şi a adevărului obiectiv în ştiinţele sociale în general şi în ştiinţa istoriei în particular.

Din acest punct de vedere, sociologia mannheimiană a cunoaşterii completează, aşa cum am precizat la început, prezenteismul : reluînd un fragment din problematica semnalată de acest ultim curent, ea concretizează întrebările, pune în lumină diferitele lor aspecte sociale, pune în termeni noi problema obiectivităţii cunoaşterii. Acum, în urma noilor analize pe care le-am întreprins asupra sistemului mannheimian, putem să considerăm problema noastră centrală sub forma unei întrebări : este posibilă cunoaşterea obiectivă în domeniul ştiinţelor sociale, deşi ea posedă un caracter de clasă ?

Cum vom reveni asupra acestei probleme încercînd să prezentăm soluţiile noastre, este important de a nu pierde din vedere sugestiile, ideile şi soluţiile parţiale pe care le aduce sociologia cunoaşterii. Acestea pot, după cum am constatat, să nu se ajusteze la sistemul lui Mannheim, să-l facă incoerent, dar aceasta nu le răpeşte în mod automat orice valoare euristică.

În raport cu problema noastră centrală, posibilitatea cunoaşterii obiective, se pun încă două întrebări, desigur incluse în interogaţia principală, dar care implică o analiză şi un răspuns distincte :

Orice condiţionare socială a cunoaşterii, avînd drept corelativ un „punct de vedere“ determinat, duce în mod inevitabil la deformarea cunoaşterii ?

Orice condiţionare socială a cunoaşterii, avînd drept consecinţă caracterul parţial al

acesteia, duce în mod necondiționat la fals (la „conștiința falsă“) ?

Pentru a lămuri mai bine aceste două întrebări este necesar să procedăm la o ultimă operație. După cum se știe, sociologia mannheimiană a cunoașterii se inspiră din marxism și expune ideile acestuia în maniera sa. Numeroase elemente prețioase în sugestiile sociologiei mannheimiene a cunoașterii își au originea în marxism. Este deci logic să ne întoarcem la sursă, cu atît mai mult cu cît proiectul nostru declarat este de a fundamenta soluțiile noastre pe marxism. În consecință, trebuie să analizăm tezele sociologiei mannheimiene a cunoașterii de pe pozițiile marxismului.

Marxismul și sociologia cunoașterii

Sociologia contemporană a cunoașterii, așa cum a elaborat-o în principal Mannheim, se referă în mod explicit la Marx și la marxism. Dificultățile sale relativiste sînt și ele moștenite de la marxism ?

Răspunsul nostru la această întrebare este de la bun început negativ, dar trebuie să-l fundamentăm arătînd diferențele dintre tezele marxismului și, respectiv, ale sociologiei mannheimiene a cunoașterii. Această demonstrație este cu atît mai interesantă și mai necesară, cu cît, în cazul în care argumentarea noastră va fi convingătoare, am indicat sociologiei cunoașterii cum să iasă din dificultățile sale teoretice, conservîndu-și totuși experiența pozitivă în interpretarea procesului cunoașterii.

Cînd spuneam mai sus că Mannheim se referea la marxism, era vorba în mod precis de materialismul istoric pe care nu avem intenția nici să-l expunem, nici să-l interpretăm în ansamblul său. Numai anumite teze ale acestei

teorii ne interesează în contextul de față și asupra lor ne vom concentra atenția.

Sociologia cunoașterii se referă în mod direct la două elemente ale materialismului istoric : la teoria bazei și a suprastructurii, cît și la teoria ideologiei. În ce constau asemănările și deosebirile între aceste două sisteme în raport cu aceste două elemente ?

Teoria materialismului istoric a fost expusă de Marx și Engels într-o serie de lucrări începînd cu lucrările din tinerețe și pînă la cele din ultima perioadă, în scrieri cu caracter teoretic cît și în încercări de aplicare a doctrinei lor în particular în domeniul istoriei. Dintre lucrările cele mai importante pentru analizele noastre cităm scrierile comune ale lui Marx și Engels : *Ideologia germană* și *Manifestul Partidului Comunist :* scrierile lui Marx : *Teze despre Feuerbach,* Prefață la *Contribuții la critica economiei politice* și *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte ;* scrierile lui Engels : *Anti-Dühring, Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filosofiei clasice germane* cît și o serie de scrisori (către Bloch, Mehring, Starkenburg și alții) consacrate problematicii materialismului istoric. Pe aceste surse îmi propun să-mi fundamentez în principal expunerea și analiza punctelor de vedere ale lui Marx și Engels.

Teoria bazei și suprastructurii tratează o problemă care este centrală pentru sociologia cunoașterii, și anume geneza și dezvoltarea ideilor și opiniilor oamenilor care se referă în mod deosebit la faptele sociale. Constatînd importanța acestor idei și opinii, cît și diversitatea și variabilitatea lor în timp, fondatorii materialismului istoric formulează o întrebare fundamentală : este vorba de un fenomen autonom, de o simplă filiație de idei apărute în mod spontan, sau, dimpotrivă, de un fenomen heteronom, în sensul că conștiința oamenilor (considerată ca ansamblul ideilor și opiniilor lor) este o derivată în raport cu un alt lucru,

în raport cu un lucru pe care conştiinţa îl reflectă sau îl reprezintă într-un anumit sens? La această întrebare fundamentală, Marx şi Engels aduc un răspuns la fel de fundamental din punct de vedere teoretic: conştiinţa umană este heteronomă, ea este reflectarea existenţei sociale a oamenilor. Acest răspuns care pare astăzi banal (pentru unii pare banal pentru că este evident) a devenit din momentul în care a fost formulat obiectul a numeroase reflexiuni şi aprige dispute teoretice.

Nu conştiinţa determină existenţa socială ci — dimpotrivă — existenţa socială determină conştiinţa, afirmă Marx şi Engels care, în *Ideologia germană*, exprimă această idee recurgînd la un calambur posibil doar în limba germană: „Das *Bewusstsein* kann nie etwas anderes sein als das bewusste Sein“ (conştiinţa nu poate fi niciodată altceva decît existenţa conştientă).

Raportul dintre conştiinţa socială şi existenţa socială, cu toate că nu este numai o relaţie unilaterală de la cauză la efect (după cum precizează Engels în corespondenţa pe această temă întreţinută spre sfîrşitul vieţii sale), este prezentat plastic de către autorii teoriei ca raportul dintre suprastructură şi bază. Această comparaţie nu era decît o metaforă, dar a impresionat imaginaţia pînă în punctul de a genera neînţelegeri teoretice pentru că a fost prea mult interpretată *ad litteram* (de unde frecventele intervenţii ale lui Engels în polemica care a urmat).

Existenţa socială ar fi deci „baza“ pe care şi în funcţie de care („în ultimă instanţă“ — după cum va preciza pe urmă Engels ţinînd seama de interacţiuni şi de interdependenţe între bază şi suprastructură) se ridică „suprastructura“, edificiu complicat construit din ideile, opiniile şi reprezentările oamenilor, cît şi din instituţiile corespunzătoare.

„Baza“, altfel spus „existenţa socială“, este şi ea în concepţia creatorilor teoriei materia-

lismului istoric o structură complicată de obiecte și de relații interindividuale. Din această bază fac parte *forțele productive*, categorie care înglobează tehnica (uneltele și mașinile), resursele de materii prime și oamenii dotați cu capacitățile necesare pentru utilizarea tehnicii date, cît și *relațiile de producție* care corespund nivelului atins de forțele de producție. Categoria relațiilor de producție cuprinde toate relațiile interindividuale indispensabile pentru a face posibilă producerea unui proces real de producție. Este vorba deci de relațiile cele mai diverse, de la relațiile pe care le stabilesc în mod direct oamenii în procesul muncii, pînă la raporturile de proprietate care reglementează drepturile oamenilor asupra instrumentelor de muncă și a materiilor prime. Forțele de producție și relațiile de producție care există la o epocă dată, ale căror interacțiuni și ajustări joacă un rol considerabil în ansamblul mișcării și dezvoltării societății, formează ceea ce numim „baza socială", „existența socială" sau „modul de producție".

Schimbările din bază provoacă („în ultimă instanță", în procesul de interacțiune) schimbări în „suprastructură". Categoria de suprastructură este un termen care desemnează atît conștiința socială (idei, opinii, teorii) cît și instituțiile corespunzătoare (de exemplu, atît opiniile juridice cît și instituțiile care servesc la aplicarea acestora). Teoria după care conștiința socială (suprastructura) depinde de modul de producție (bază) se concentrează asupra condiționării genetice a conștiinței, considerată ca o reflectare a realității obiective în spiritul oamenilor, de către însăși această realitate și transformările sale. Conștiința nu este nici total autogenă (în sensul că ea ar depinde în mod exclusiv de voința subiectului), nici autonomă (în sensul unei simple filiații de idei). Ea este o reflectare, dar o reflectare considerată într-un sens particular, filosofic al acestui

termen, şi nu se neagă nici autonomia relativă a dezvoltării sale, nici acţiunea sa asupra dezvoltării bazei. Nu se decide dinainte nici modalitatea în care se produce această reflectare şi anumiţi teoreticieni marxişti consideră că trebuie să se ţină seama de psihologia socială ca demers mediat al mişcării între bază şi suprastructură (mai de mult, Labriola şi Plehanov, astăzi Erich Fromm, influenţat de marxism, cu teoria sa a „filtrelor").

Cînd se pleacă de la teoria acţiunii bazei asupra mişcării suprastructurii, se admite *eo ipso* condiţionarea socială a conştiinţei şi a mutaţiilor sale. Această teză generală este concretizată, în raport cu grupurile sociale şi cu indivizii, în teoria caracterului de clasă al conştiinţei şi al cunoaşterii. Într-adevăr, dacă se reuşeşte condiţionarea socială a conştiinţei datorită dependenţei sale de bază, de existenţa socială, se admite totodată că conştiinţa este supusă acţiunii relaţiilor de producţie care sînt elementul constitutiv indispensabil al bazei. Or, relaţiile de producţie, şi în special raporturile de proprietate, hotărăsc asupra diviziunii societăţii în clase, clase care reprezintă interesele dominante care acţionează şi asupra atitudinilor cognitive ale oamenilor. Interesele claselor sociale fiind diverse şi chiar contradictorii, în mod firesc influenţa lor asupra atitudinilor cognitive ale oamenilor dă rezultate diferite în producţiile cunoaşterii lor.

Acesta este fundamentul teoretic al tezei sociologiei mannheimiene asupra condiţionării sociale a cunoaşterii umane şi asupra diferitelor puncte de vedere, aşa cum a fost elaborat de teoria marxistă clasică. În acelaşi timp, pentru a înţelege mai bine sensul teoriei marxiste a bazei şi a suprastructurii, pentru a aprecia îndeosebi raportul său cu sociologia cunoaşterii, este necesar să ne oprim asupra teoriei marxiste a ideologiei.

Pentru a evita o neînţelegere fundamentală care a provocat multe inconsecvenţe în ana-

liza ideologiei în general și a ideologiei marxiste în particular, să precizăm mai întîi *ceea ce* ne propunem să analizăm aici, care sînt problemele pe *care* vrem să le formulăm în raport cu conceptul de „ideologie". Într-adevăr, putem să ne propunem să definim acest concept, să elaborăm definiții plecînd de la concepția genetică, structurală sau funcțională a ideologiei [22], dar putem să ne întrebăm și asupra caracterului și asupra valorii cunoașterii ideologice, asupra legăturii sale cu adevărul obiectiv. Aceste probleme sînt desigur legate între ele, dar nu sînt identice. De aici decurge necesitatea de a stabili o distincție netă între definirea ideologiei și răspunsul la problema privind caracterul și valoarea cunoașterii ideologice, cu toate că acest răspuns ar putea lua forma unei definiții. De exemplu, asertiunea : „ideologia este o conștiință falsă", este tocmai un răspuns la această problemă și nu o definiție, cu toate că ea creează aparențele acesteia.

Problema „conștiinței false" în teoria marxistă a fost expusă și — în măsura în care eu cunosc lucrările — cel mai bine analizată în eseul lui Jerzy Szacki intitulat conceptul marxian de „conștiință falsă" [23]. Eu nu împărtășesc teza principală a autorului după care „conștiința falsă" nu este un concept gnoseologic, ci un concept exclusiv sociologic. Aceasta implică o interpretare a lui Marx în categoriile sociologiei cunoașterii, o interpretare care consideră „conștiința falsă" ca un adevăr parțial și nu ca o deformare. Totuși, interesul acestui eseu provine din faptul că autorul a reușit să degajeze anumite caracte-

---

[22] Vezi A. Schaff, „La définition fonctionnelle de l'idéologie et le problème de la fin du siècle de l'idéologie", în *L'Homme et la Société*, Paris, 1967, no. 4, pp. 49—60.

[23] Jerzy Szacki, „Marksistowskie pojecie «swiadomosci falszywej»" (Conceptul marxist de „conștiință falsă"), în *Studia socjologiczne*, Warszawa, 1966, no. 2. p. 7—19.

ristici ale concepției „conștiinței false" care în general nu erau analizate și pe care literatura de specialitate le trecea sub tăcere.

Astfel, J. Szacki distinge trei tipuri de „iluzii" pe care Marx le înglobează în numele comun de „conștiință falsă" :

a. iluziile care creează — în terminologia lui Marx — „tonul" epocii (la Mannheim : *Denkstil)* și se raportează deci la planul noologic al societății în epoca dată [24] ;

b. iluzii care creează — tot după Marx — „conștiința falsă" a clasei și care, în consecință, posedă o semnificație particulară [25] ;

c. în sfîrșit, iluziile care creează „falsa conștiință" a ideologilor [26].

---

[24] „...*Ideea* se discredita întotdeauna de îndată ce se despărțea de *interes*. Pe de altă parte, este lesne de înțeles că, atunci cînd apare pentru prima oară pe scena lumii, orice *interes* de masă care se impune în istorie depășește mult, în *idee* sau în *reprezentare*, limitele sale reale și se confundă cu interesul *omenesc* în general. Această *iluzie* formează ceea ce Fourier numește *tonul* fiecărei epoci istorice". (K. Marx, F. Engels, *Sfînta familie*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 2, București, Editura politică, 1962, p. 201).

[25] „Pe diferitele forme de proprietate, pe condițiile sociale de existență se ridică o întreagă suprastructură de sentimente, de iluzii, de mentalități și de concepții despre lume, diferite și caracteristice. Întreaga clasă le creează și le modelează pe baza condițiilor ei materiale și a relațiilor sociale corespunzătoare. Individul izolat, căruia aceste concepții îi sînt transmise prin tradiție și educație, își poate închipui că ele constituie motivele reale, determinante propriu-zise și punctul de plecare al activităților sale." (K. Marx, *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 8, București, Editura politică, 1960, p. 145).

[26] „Democratul însă — pentru că reprezintă mica burghezie, adică o clasă de *tranziție*, în sînul căreia se tocesc deopotrivă interesele a două clase — își închipuie că se situează în genere deasupra antagonismului de clasă. Democrații admit că au în fața lor o clasă privilegiată, dar socotesc că ei împreună cu toate celelalte pături ale națiunii formează *poporul*. Ceea ce reprezintă ei este *dreptul poporului...*" *(Ibidem*, p. 150—151).

Această distincție a trei tipuri de „iluzii“ este fundamentată pe o bogată documentare scoasă din ansamblul operei lui Marx și Engels. Acest fapt asigură și importanța acestei tipologii : ea sistematizează problematica și aprofundează totodată analiza, demonstrînd cu precădere că sociologia contemporană a cunoașterii este prezentă sub formă implicită în opera lui Marx mult mai profund și mai categoric decît pare la prima vedere.

Dar să revenim la problema noastră mai apropiată : definirea ideologiei în raport cu caracteristica sa de „conștiință falsă“.

În primul rînd să vedem care este geneza „conștiinței false“. Clasicii marxismului o puneau fără echivoc în raport cu diviziunea muncii și cu separarea conștiinței de concretul istoric, adică și cu diviziunea societății în clase și cu influența interesului de clasă asupra atitudinilor membrilor clasei date [27].

---

[27] „Diviziunea muncii devine o diviziune reală abia din momentul în care apare diviziunea dintre munca materială și cea spirituală. Din acest moment conștiința își *poate* închipui, într-adevăr, că este altceva decît cunoașterea practicii existente, că își poate reprezenta *realmente* ceva fără să-și reprezinte ceva real, din acest moment conștiința este în stare să se emancipeze de lume și să treacă la construirea teoriei «pure», a teologiei, filosofiei, moralei «pure» etc.“ (K. Marx, F. Engels, *Ideologia germană*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1958, p. 32). „Ideologia este un proces pe care așa-numitul cugetător îl împlinește, ce-i drept, în chip conștient, dar fals conștient. Adevăratele forțe motrice care îl pun în mișcare îi rămîn necunoscute, altfel n-ar fi un proces ideologic... Dat fiind că este un proces de gîndire, el îi deduce și conținutul și forma din gîndirea pură, fie din propria sa gîndire, fie din aceea a premergătorilor săi. El operează cu un material pur intelectual, pe care, fără să-l privească mai de aproape, îl consideră ca emanat din gîndire și nu-i mai caută vreo altă origine mai îndepărtată, independentă de gîndire ; pentru el aceasta este de altminteri de la sine înțeles, deoarece orice acțiune, fiind *mijlocită* de gîndire, îi apare în ultimă instanță, și întemeiată pe gîndire“ (F. Engels, „Scrisoare către Franz Meh-

Aceasta explică de ce ideologia clasei dominante într-o societate împărțită în clase (or, ideologia clasei dominante — precizează Marx — este de asemenea dominantă în societatea dată) este întotdeauna o „conștiință falsă", o deformare : pentru că situația socială permite de a erija ca absolute judecăți particulare și o viziune particulară a lumii pornind de pe pozițiile clasei dominante. „Remediul" constă deci în a dezbrăca de forma lor abstractă judecățile generale și conceptele ipostaziate. Demistificarea „conștiinței false" este posibilă prin concretizarea sa istorică, prin inserția ideologiei date în contextul concret al societății împărțite în clase care a produs-o. Degajînd conținuturile de clasă ale ideologiei, depășim condiția sa de „conștiință falsă".

De aici decurge postulatul de a raporta ideologia la interesul de clasă definit. Acest postulat este moderat, căci nu e vorba — cum se făcea uneori împotriva gîndirii clasicilor marxismului — de a face să corespundă la fiecare idee un interes care ar fi generat-o, ci de a considera ideologiile în totalitatea lor și de a le raporta ca totalități la interesele și la relațiile sociale care constituie baza lor genetică.

Marx folosea noțiunea de „ideologie" în accepția care, istoricește, se precizase începînd cu Destutt de Tracy, creatorul acestui cuvînt, și cu Napoleon și aversiunea sa față de „ideologi", pe care îi considera niște comentatori cu gîndire abstractă și în plus provocatori de necazuri pentru autorități. Această accepție era deci peiorativă. Pentru fondatorii marxismului, ideologia echivala desigur cu o „conștiință falsă", cu o viziune deformată a realității. Ei recurgeau chiar la o comparație potrivită : în orice ideologie, realitatea socială este văzută

---

ring la Berlin". 14 iulie 1893", în K. Marx și F. Engels, *Opere alese*, București, Editura politică, 1967, vol. 2, p. 469).

ca într-o *camera obscura*, cu capul în jos. Dar, întotdeauna, prin cuvîntul „ideologie" ei înțeleg o ideologie de clasă, ideologia clasei burgheze.

Marx și Engels nu considerau propria lor teorie, expresie a intereselor de clasă ale proletariatului, drept o ideologie. Din acest motiv, Mannheim reproșează lui Marx de a nu fi extins teoria ideologiei la propriile sale puncte de vedere, de a nu o fi dezvoltat în așa fel încît să obțină ceea ce sociologia mannheimiană a cunoașterii considera ca fiind formularea generală și totală a ideologiei. Contrar lui Mannheim, eu nu consider că Marx a dovedit inconsecvență văzînd conștiință falsă numai la adversarii săi. Marx concepea mai curînd problema în alți termeni, ceea ce i-a permis să evite tocmai dificultățile de care se lovește sociologia mannheimiană a cunoașterii.

Pînă la sfîrșitul vieții lor, Marx și Engels au considerat ideologia ca o „falsă conștiință". Astfel, ei nu foloseau expresiile care, începînd cu Lenin, au devenit uzuale la marxiști, și anume „ideologia proletară" sau „ideologie științifică" (conform accepției marxiene a termenului „ideologie", această ultimă expresie conține chiar o *contradictio in adiecto).*

Marx și Engels nu-și propuneau să definească conceptul de „ideologie" într-un sens mai larg, comparabil cu cel în care acest termen operează astăzi; singura lor intenție era de a caracteriza valoarea cognitivă a „ideologiei", în sensul mai restrîns al termenului, așa cum era el înțeles în acea epocă cînd semnifica *ex definitione* cunoașterea cu caracter de clasă, deformată, alterată. Constatăm deci două diferențe capitale în folosirea cuvîntului „ideologie" de către Marx și Engels pe de o parte și de către teoreticienii marxiști contemporani pe de altă parte. În primul rînd, așa cum este folosit astăzi, acest termen posedă o extensie mult mai largă ; în al doilea rînd,

noi punem astăzi două probleme distincte, una referitoare la definirea ideologiei, alta referitoare la valoarea sa cognitivă.

Prin „ideologie“ Marx înțelege „ideologia de clasă a burgheziei“ și tocmai în condiționarea sa de clasă el vede motivul pentru care ideologia este și trebuie să fie în mod necesar o deformare, o viziune alterată a lumii. Nu este nici justificat, nici util de a vrea să se apere conceptul marxian de „conștiință falsă“ împotriva identificării ideologiei cu deformarea cunoașterii. Dimpotrivă, Marx o considera mereu ca o deformare, și nici nu putea fi altfel, dacă el o definește astfel comparînd, de exemplu, ideologia cu imaginea obținută în *camera obscura*. Dar pentru Marx, propria sa teorie *nu este*, așa cum am mai afirmat, o ideologie și el ar fi respins cu indignare o asemenea insinuare. Aceasta arată tocmai diferențele ce rezultă din utilizarea termenului de ideologie de către clasici și de către teoreticienii contemporani : astăzi nu se îndoiește nimeni de faptul că marxismul este o ideologie (și marxiștii mai puțin decît oricine altcineva), în timp ce Marx considera că teoria sa nu este ideologie. Explicația constă în faptul că Marx dădea termenului de „ideologie“ o accepție diferită de sensul care i se dă astăzi.

Cum Mannheim reproșează lui Marx și marxismului de a nu fi extins la propria doctrină teoria ideologiei concepute ca „falsă conștiință“, el se substituie într-un anumit fel lui Marx și, presupunînd că procedează conform spiritului sistemului marxian, pentru că acesta enunță că fiecare ideologie este o „conștiință falsă“, el elaborează formularea generală a concepției totale a ideologiei. Și exact în acest moment se produce, contrar aparențelor, divorțul între Mannheim și gîndirea lui Marx. El n-a tras de aici — deși lui așa i se părea — concluzii consecvente. Eroarea concretă a lui Mannheim este de a fi confundat enunțul „Ide-

ologia este o conştiinţă falsă" cu definirea ideologiei şi de a fi identificat sensurile atribuite de Marx cuvîntului ideologie cu sensurile semnificate astăzi de către acest termen.

Dacă, aşa cum a procedat mai tîrziu Mannheim, Marx ar fi identificat în mod efectiv ideologia aşa cum o înţelegem astăzi cu „falsa conştiinţă", el nu ar fi putut evita — cum nu a putut ulterior evita sociologia mannheimiană — reproşul de relativism. Dar Marx nu a făcut această identificare ; dimpotrivă, el refuză în mod ferm o asemenea generalizare, atribuind cuvîntului „ideologie" un sens mai restrîns.

După Marx, Lenin şi alţi marxişti nu mai identifică ideologia cu „conştiinţa falsă". Ei opun ideologiei burgheze ideologia proletariatului considerată ca o ideologie ştiinţifică, diferită de ideologiile neştiinţifice cum ar fi religiile şi ideologia fascistă. Nici unul din marxiştii contemporani angajaţi în lupta pentru triumful ideologiei proletariatului şi care apără ideologia ştiinţifică, identică pentru ei cu marxismul, nu consideră că miza este „conştiinţa falsă". Dimpotrivă, ei sînt convinşi că ideologia marxistă a proletariatului este o depăşire a „conştiinţei false" a ideologiei burgheze. Totuşi, ei nu contestă că ideologia marxistă este şi ea o ideologie de clasă, că este chiar *prin excelenţă* o ideologie declarată de clasă, ca ideologie a proletariatului. Nu este aici o contradicţie internă ? Nu contrazic ei astfel doctrina lui Marx pe care o apără în mod oficial ? Nicidecum. Ei pleacă desigur de la o accepţie diferită a cuvîntului „ideologie", dar ei nu sînt prin aceasta mai puţin fideli liniei de gîndire a fondatorilor marxismului.

Pe de o parte, Marx a constatat condiţionarea de clasă a ideilor şi opiniilor oamenilor cu privire la problemele sociale şi a generalizat această observaţie în teoria sa. Pe de altă parte, el a surprins foarte devreme, încă

în lucrările sale din tinerețe, rolul funcțional pe care îl au aceste idei și opinii în luptele sociale, formulînd, de exemplu, teza că ideile pot deveni o forță materială cînd cuceresc masele. Acestea sînt cele două caractere fundamentale care ar fi putut servi ca elemente pentru o definiție funcțională a ideologiei dacă Marx ar fi folosit acest concept în sens larg și ar fi încercat să-l definească. Dar, după cum se știe, Marx nu a făcut aceasta, rezervînd acest termen pentru un fenomen social determinat. Totuși, el n-a negat cîtuși de puțin că unele caractere fundamentale ale „ideologiei" (cum ar fi, de exemplu, raportul genetic și funcțional al acesteia cu interesele unei clase date, în sensul apărării acestor interese), nu ar putea fi comune „ideologiei" așa cum o concepea Marx și cum o concep alte sisteme de idei și opinii la care nu se aplică acest nume. În cele din urmă, ceea ce este important nu este sensul mai larg sau mai restrîns pe care Marx îl atribuie termenului de „ideologie", ci modul în care el concepe și caracterizează fenomenele pe care, cel puțin parțial, le clasează în extensiunea acestui concept.

Ce se întîmplă deci cu definirea ideologiei ? Asertiunea că ideologia este o „conștiință falsă" nu definește, ea constată pur și simplu valoarea cognitivă a ideologiei (presupunînd o denotație/extensie exactă a acestui concept) și, dacă ea amintește de o definiție, se datorează numai echivocului copulei „este" și structurii propoziției. În orice caz, nimic nu ne împiedică să construim, în deplină conformitate cu spiritul și cu elaborările marxismului, o definiție a ideologiei, fie genetică (opiniile asupra problemelor sociale se formează sub influența intereselor unei clase sociale determinate), fie funcțională (opiniile respective servesc la apărarea intereselor de clasă date), fie mixtă, genetico-funcțională. Dimpotrivă, întrebarea de a ști dacă noi considerăm *întotdeauna* ideologia ca o „conștiință falsă" (o deformare cog-

nitivă) depinde de extensia pe care o atribuim termenului: ideologia este o deformare în anumite cazuri şi nu este în altele, numai dacă am stabilit *ex definitione* că acest termen este rezervat doar pentru deformările cognitive.

Să luăm, de exemplu, definiția ideologiei pe care am propus-o în una din cărţile mele[28]:

„prin ideologie înțeleg puncte de vedere fondate pe un sistem de valori și relative la problemele puse de obiectivul ce se urmăreşte în dezvoltarea socială; puncte de vedere care determină atitudinile oamenilor, adică dispoziția lor în adoptarea anumitor comportamente în situaţii date, cît și comportamentul lor efectiv în problemele sociale."

Se poate totodată da acestei definiții o formulare genetico-funcţională:

prin „ideologie" înțeleg opinii asupra problemelor puse de obiectivul urmărit în dezvoltarea socială, opinii care se formează pe baza intereselor de clasă determinate și servesc pentru a le apăra.

În sfîrșit, plecînd de la înseși aceste elemente, se poate proceda la diverse combinații, dînd diverse formulări definiției ideologiei. Și totuşi, în toate aceste variante, definiția va rămîne în acord cu tezele materialismului istoric și nu va pune drept *condiție prealabilă* teza că ideologia implică o deformare cognitivă („conștiință falsă"). Într-adevăr, dacă nu s-a presupus *ex definitione* că termenul „ideologie" desemnează opiniile care, în virtutea intereselor de clasă, deformează imaginea societății, nimic nu ne împiedică, chiar dacă se admite fără rezerve condiționarea de clasă a opiniilor oamenilor asupra realității sociale, ca ideologiile să nu fie deformate, să corespundă realității, să fie adevărate și chiar *științifice, quod est explicandum.*

---

[28] A. Schaff, *Langage et connaissance*, op. cit. A se vedea în special eseul asupra limbajului şi a acţiunii umane, p. 279.

Dacă nu ne încurcăm cu presupunerea după care cunoaşterea are caracterul unei reflectări pasive şi după care adevărul este absolut (în sensul unui adevăr total şi etern), altfel zis, dacă acceptăm al treilea model al relaţiei cognitive (după clasificarea noastră), adică interpretarea activistă a teoriei reflectării şi dacă considerăm adevărul ca un proces cumulativ de adevăruri parţiale, nimic nu ne împiedică să recunoaştem că cunoaşterea determinată social este adevărată şi în acest sens adecvată. Ea este într-adevăr reflectarea realităţii, deşi o reflectare mereu relativă, deoarece este parţială, incompletă şi variabilă. Dacă concepem ideologia conform încercărilor de definire propuse mai sus, adică într-un sens mai larg decît accepţia conferită acestui concept de Marx şi de contemporanii lui, putem să avem de a face cu ideologii adevărate, adecvate (mereu cu această *rezervatio mentalis* că nu este vorba aici de adevăr absolut) cît şi cu ideologii care constituie deformări de clasă, care sînt „cunoştinţe false".

Plecînd de la această concepţie asupra adevărului şi de la acest demers în problema ideologiei, devine de asemenea evident că se poate vorbi (cum o fac marxiştii începînd cu Lenin) de ideologii ştiinţifice şi neştiinţifice sau chiar anti-ştiinţifice. Dimpotrivă, punînd drept condiţie prealabilă teza că ideologia este *ex definitione* o „conştiinţă falsă", expresia „ideologie ştiinţifică" conţine o *contradictio in adiecto*. Dar nimic nu ne obligă să punem această condiţie prealabilă. Dacă adoptăm definiţia funcţională sau genetico-funcţională a ideologiei, putem, sau chiar trebuie să punem problema de a şti pe ce tip de aserţiune se fondează din punct de vedere genetic ideologia respectivă, începînd cu ce teze, opinii şi convingeri se dezvoltă din aceasta. Într-adevăr, enunţînd într-un mod general că ideologia echivalează cu opiniile asupra obiectivelor dezvoltării sociale, opinii care sînt condiţionate de

interesele de clasă și servesc la apărarea lor, noi nu am spus încă nimic în ce privește raportul acestor opinii cu teoriile științifice. Este totuși evident că ele pot să provină din teze științifice din care se trag concluzii adecvate privind căile dezvoltării sociale, că interesele de clasă și apărarea lor pot să coincidă cu știința și să se sprijine pe fundamente științifice. Este evident totodată, și istoria gîndirii oferă numeroase dovezi, că opiniile pot adopta ca premise unele credințe religioase sau unele teze pseudo-științifice cum ar fi rasismul, la fel cum interesele de clasă și apărarea lor pot să se afilieze la poziții incompatibile cu știința, fie că este vorba de o variantă oarecare a misticismului sau de speculații antiștiințifice în care numai aparența este savantă. Cunoaștem modele de ideologii de acest gen, nu pe cale de speculație, ci cu totul în mod empiric, în practică. Sîntem chiar în măsură să stabilim, analizînd aceste modele, care clasă se afiliază la care ideologie ; în alți termeni, spre ce alegere este împinsă clasa socială dată de către o anumită situație și anumite interese concrete.

În opoziție cu sociologia mannheimiană a cunoașterii, marxismul diferențiază condiționarea de clasă a cunoașterii și, în consecință, efectele acestei condiționări în ceea ce privește adecvarea cunoașterii la reflectarea realității sociale, în funcție de caracterul clasei și de raportul intereselor acesteia cu tendința dezvoltării sociale. Marxismul distinge în particular clasele „ascendente“, revoluționare și clasele „descendente“, conservatoare. Terminologia este plastică și metaforică, dar sensul noțiunilor respective este clar. Pe de o parte, există clase care luptă, conform intereselor lor, pentru abolirea ordinii sociale existente care a ajuns un obstacol pentru dezvoltare : aceste clase sînt revoluționare, așa cum este clasa muncitoare în capitalism. Pe de altă parte, există clase care luptă, conform intereselor lor,

pentru menținerea ordinii sociale existente, care este fundamentul dominației și privilegiilor lor : aceste clase sînt conservatoare şi, în condițiile unui conflict puternic, contrarevoluționare, aşa cum este burghezia în sistemul capitalist. La fel ca şi crizele structurale, conflictele de clasă și luptele sociale sînt — conform teoriei lui Marx — în raport strîns cu separarea și contradicțiile crescînde între forțele de producție în dezvoltare și relațiile de producție care tind spre imobilism (prin care Marx explică rolul de frînă al claselor dominante) în cadrul unui mod de producție dat ; clasele revoluționare reprezintă tendințele de dezvoltare, cu care se identifică potrivit intereselor lor, în timp ce clasele conservatoare reprezintă sistemul condamnat să dispară, iar interesele lor intră în contradicție cu tendințele de dezvoltare a societății.

Această situație nu poate să nu influențeze substanțial atitudinile (considerate ca dispoziția oamenilor spre un comportament determinat) și comportamentul indivizilor în funcție de apartenența lor de clasă.

În mod inconștient în majoritatea cazurilor, dar uneori într-un mod pe deplin conștient, membrii şi partizanii clasei plasate obiectiv într-o situație revoluționară, ale cărei interese colective și individuale coincid cu tendințele de dezvoltare a societății, scapă acțiunii frînelor psihologice care intervin în perceperea cognitivă a realității sociale ; dimpotrivă, interesele lor concură la acuitatea percepției proceselor de transformare a simptomelor descompunerii vechii orînduiri și a semnelor care anunță noua orînduire în victoria căreia ei speră. Perceperea proceselor sociale și ideologia care le serveşte ca fundament teoretic în acțiunea lor socială sînt reflectarea adevărată, adecvată, a realității, căci ele nu se împiedică și nu sînt handicapate de obstacole cauzate de o condiționare socială determinată. Evident — și sper că cititorul îmi va ierta aceste re-

petări dictate doar de prudență — este vorba doar de o reflectare parțială, de un adevăr relativ deoarece este incomplet : într-adevăr, avem de a face aici cu cunoașterea umană și cu caracterul de proces propriu acesteia.

Dimpotrivă, membrii și partizanii clasei plasate în mod obiectiv într-o situație antirevoluționară suportă, datorită conflictului care opune interesele lor colective și individuale tendințelor obiective ale dezvoltării sociale, acțiunea a tot felul de mecanisme de frînare în perceperea realității sociale ; situația lor socială îi determină să se retragă pe pozițiile conservatoare ale unei imagini deformate a acestei realități. În general, în mod inconștient, se îndepărtează din cîmpul perceperii ceea ce este contrar intereselor de clasă ; în mod conștient uneori, se falsifică imaginea realității și legile dezvoltării ei. În orice caz, perceperea realității sociale pornind de la un punct de vedere al clasei conservatoare produce o cunoaștere conservatoare și în acest sens deformantă ; ideologia care servește de fundament pentru acțiunea socială a acestei clase este ostilă transformărilor în curs și deci, îndreptată împotriva lor. Această ideologie este o deformare, o „conștiință falsă".

Astfel, în lumina teoriei marxiste, menținîndu-se consecvent teza asupra caracterului de clasă al cunoașterii realității sociale, nu sîntem deloc condamnați să identificăm *fiecare* ideologie cu „conștiința falsă". În orice caz, faptul incontestabil că cunoașterea are un caracter social, de clasă, nu are nici o influență ; a crede că cunoașterea se poate realiza *în afara* unui mediu social, în afara unei clase, ține pur și simplu de ficțiune. Caracterul cunoașterii, care este *întotdeauna* o cunoaștere de clasă, variază dimpotrivă, după cum am văzut, în funcție de caracterul, de interesele și locul clasei date în structura socială : cunoașterea poate să fie adecvată, științifică în sensul adevărului său, cînd purtătorul său este clasa „în

ascensiune", revoluţionară ; ea poate totodată să fie deformantă cînd purtătorul său este clasa condamnată de dezvoltarea socială, clasa conservatoare.

Acest punct de vedere nu numai că separă marxismul de sociologia mannheimiană a cunoaşterii, ci mai mult încă, într-un anumit sens opune unul alteia. El a scăpat atenţiei şi înţelegerii lui Mannheim care reproşează marxismului de a nu fi aplicat la propria doctrină teoria ideologiei ca „falsă conştiinţă", cît şi atenţiei marxiştilor mai consecvenţi care, prin aceasta, ajung ca şi la Mannheim, la limita catastrofei ştiinţifice relativiste. Ca exemplu, să examinăm cazul eminentului istoric marxist M.N. Pokrovski.

Pentru Pokrovski orice istoriografie este o ideologie şi, în consecinţă, el respinge chiar posibilitatea folosirii materialelor factografice adunate de către autorii burghezi. La întrebarea de a şti ce este ideologia, Pokrovski răspunde : „Este reflectarea realităţii în spiritul oamenilor, prin prisma intereselor lor, în principal a intereselor lor de clasă. Iată ce este ideologia. În acest sens, orice lucrare istorică este înainte de toate eşantionul unei ideologii definite". Pînă aici totul este în regulă, Pokrovski nu face decît să formuleze în alţi termeni teza asupra caracterului de clasă al ideologiei. Pe urmă, autorul explicitează concepţia sa asupra ideologiei şi, îndeosebi, asupra valorii cognitive a acesteia :

„Toate ideologiile se compun din fragmente de realitate. Nici o ideologie nu este o construcţie complet fictivă ; cu toate acestea, orice ideologie este o oglindă concavă care nu dă o *reflectare adevărată a realităţii,* ci ceva ce nu se poate compara nici măcar cu reflectarea într-o oglindă concavă. Într-adevăr, într-o oglindă concavă se poate recunoaşte faţa după anumite trăsături : după prezenţa sau absenţa unei bărbi, a mustăţilor etc. Pe cînd aici, realitatea poate fi în asemenea măsură mascată

ideologic încît brunetul să se dovedească blond, bărbosul la fel de imberb ca un heruvim etc."[29].

Concluzia : orice ideologie este o „conştiinţă falsă", şi ideologia marxistă în aceeaşi măsură ca celelalte. Adevărul ştiinţific obiectiv nu există deci în ştiinţele sociale ; există atîtea adevăruri cîte clase, cîte epoci istorice etc. Opiniile lui Pokrovski, împrumutate de la Bogdanov, se aseamănă cu concepţiile lui Mannheim (amîndouă au fost formulate aproximativ în aceeaşi perioadă). Fapt caracteristic, ele se aseamănă şi cu punctele de vedere ale *prezenteismului,* întrucît Pokrovski afirmă că istoria este politica prezentă proiectată asupra trecutului. Apărînd asemenea poziţii, Pokrovski nu ezită să nege în mod definitiv ştiinţa obiectivă a istoriei : neoprindu-se doar la condiţionarea de clasă a opiniilor istoricului, el avansează o teză şi mai radicală şi anume că istoricul alege faptele într-un mod arbitrar şi le interpretează în mod subiectiv, în funcţie de poziţia sa de clasă. Calificînd drept invenţie burgheză postulatul unei ştiinţe obiective a istoriei, Pokrovski scrie : „Democraţia burgheză, în sistemul său destinat să înşele masele, a elaborat formula «istoriei obiective» care, din păcate, continuă să întunece vederea multora dintre tovarăşii noştri" [30].

Or, problema în faţa căreia ne găsim constă tocmai în a şti dacă, în lumina teoriei marxiste, este posibilă cunoaşterea obiectivă în ştiinţele sociale în general, în ştiinţa istoriei în particular. În analizele noastre precedente asupra legăturii marxismului cu sociologia mannheimiană a cunoaşterii, am încercat să arătăm de ce, plecînd de la anumite teze comune asupra condiţionării sociale a cunoaşterii umane, Mannheim sfîrşeşte prin a lua calea

---

[29] M. N. Pokrovski, *Istoriceskaia nauka i borba klasov* (Istoria ştiinţei şi lupta de clasă), Moscova, 1933, p. 10 ş. u.

[30] Ibidem, vol. II, p. 394.

falsă a relativismului, pe cînd teoria lui Marx se ferește de aceasta. Aceste analize răspund, de asemenea, în mod *implicit*, la întrebarea dacă cunoașterea obiectivă este posibilă, dacă obiectivitatea este conciliabilă cu caracterul său de clasă, cu „spiritul partinic“. Această ultimă problemă mai necesită cîteva dezvoltări.

Mai întîi se impune o explicație semantică pentru a evita eventualele neînțelegeri. Mă gîndesc aici la expresiile folosite frecvent în vocabularul marxist : „caracter de clasă“ și „spirit partinic“ referitor la caracteristicile cunoașterii. Prima nu pune probleme deosebite : am folosit-o de nenumărate ori și înțelesurile care i se dau sînt transparente din momentul în care se cunoaște sensul categoriei sociologice de „clasă socială“. Dimpotrivă, este necesar să ne oprim asupra atributului „partinic“, folosit în limbajul marxist mai des decît conceptele „cunoaștere“, „atitudine“, „poziție“.

În contextul nostru, atributul „partinic“ funcționează în trei accepții diferite cu toate că înrudite între ele. Este necesar să se discearnă diferențele între conținuturile lor pentru a evita o eroare logică în raționament.

Astfel că, în primul sens, noi spunem că cineva, un istoric de exemplu, adoptă o poziție „partinică“ (în acest fel se exprimă astăzi nu numai marxiștii, ci și prezenteiștii) cînd se declară de partea uneia dintre școlile științifice concurente. În acest sens, se vorbește de „partidul“ idealiștilor sau materialiștilor în filosofie, de „partidul“ adepților sau adversarilor istorismului etc. Cînd ne pronunțăm în favoarea tezelor uneia din aceste „partide“ în știință, cînd ne solidarizăm cu punctele sale de vedere și cînd combatem tezele adversarilor, luăm o poziție angajată, o poziție „partinică“.

În al doilea rînd, poziția sau spiritul „partinic“ poate semnifica că se reprezintă, în cadrul unei discipline științifice, interesele unei anumite clase. În acest sens, de exemplu un economist care argumentează în mod științific

superioritatea socialismului sau — dimpotrivă — a capitalismului se angajează de partea unei anumite clase sociale și, apărînd interesele acesteia prin intermediul unor teorii științifice adecvate, adoptă o poziție „partinică", sau este animat de un spirit „partinic".

În sfîrșit, în al treilea rînd, vorbim de o poziție „partinică" cînd o persoană, care preconizează teorii științifice, o face în acord cu linia oficială a unui partid politic.

Cele trei situatii descrise succint mai sus sînt desemnate cu ajutorul unuia și aceluiași termen, cu toate că acesta este echivoc, cu toate că diferențele între situații sînt mai importante decît asemănările ; de unde eventualitatea unei periculoase confuzii științifice. Într-adevăr, e ceva să te declari pentru o teorie științifică determinată (prima accepție) ; e altceva să aperi cu convingere poziția și interesele unei anumite clase sociale (a doua accepție) ; și altceva să te supui disciplinat deciziilor unui partid politic (a treia accepție). Cu toate acestea, nu este vorba deci numai de diferite semnificații ale termenului, este vorba mai curînd de diferențe în valoarea științifică a diverselor probleme disimulate în spatele aceluiași semnificant.

În primul sens al termenului, spiritul „partinic" al științei este o problemă foarte importantă din punct de vedere al analizei cunoașterii științifice și al determinărilor sale ; mai mult încă, acest spirit definește o atitudine adecvată și de dorit din punctul de vedere al științei și al reprezentanților ei, o atitudine angajată de partea unuia din „partidele" științifice opuse. În al doilea sens al expresiei, „spiritul partinic" constituie o problemă interesantă și importantă din punctul de vedere al analizei științei plecînd de la condiționarea socială a cunoașterii umane ; adică plecînd de la sociologia cunoașterii. Dimpotrivă, în cea de-a treia accepție, „spiritul partinic" poate să ne intereseze ca fapt socio-

logic și psihologic, căci, după cum o dovedește experiența, acest spirit se manifestă într-adevăr la oamenii de știință, dar trebuie să-l evaluăm în mod negativ din punctul de vedere al științei și al dezvoltării acesteia. „Nu este oare prima datorie a celui care caută adevărul să se îndrepte direct spre adevăr, fără să privească în dreapta sau în stînga?"[31]; aceste cuvinte nu sînt ale altcuiva decît ale lui Marx însuși!

Astfel, cînd vom vorbi de „spiritul partinic" cu privire la știință, fără a uita cele trei accepții menționate mai sus, ne vom ocupa de prima și a doua accepție, singurele în care vom folosi această expresie.

Conform marxismului, oricine studiază societatea, și istoricul nu face excepție, suportă acțiunea determinărilor sociale generale, adică a determinărilor legate de epocă și comune tuturor oamenilor care trăiesc în ea („tonul epocii"), cît și a determinărilor particulare, proprii clasei și grupului social cărora aparține cercetătorul și pe care le reprezintă într-un fel sau altul. Poziția istoricului este supusă unei amprente de clasă pe care îi este greu să o depășească, chiar dacă este conștient de ea. În general, el nu este conștient de aceasta și consideră propriile atitudini și activități ca fiind „pur" științifice, adică determinate numai de considerațiile sale științifice.

Condiționarea de clasă a cunoașterii cercetătorului implică „spiritul său partinic", în principal în a doua accepție a acestei expresii, adică angajarea sa de partea unei anumite clase; în timp ce „spiritul partinic" în prima accepție, în care omul de știință ia poziție în disputa între școlile științifice, este în raport indirect cu condiționarea de clasă și este într-o mare măsură un fenomen autonom.

---

[31] K. Marx, „Observații în legătură cu recentele instrucțiuni cu privire la cenzura prusiană", în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, București, Editura politică, 1960, p. 6.

Noi acceptăm deci ca dat faptul că cunoașterea cercetătorului care studiază realitățile sociale este condiționată de către societate în general, de către o clasă în particular și că este „partinică" într-o anumită accepție a termenului. Imediat apar două întrebări : aceasta nu conduce la relativism și o cunoaștere astfel condiționată poate fi considerată drept o cunoaștere obiectivă ?

Analiza pozițiilor respective ale sociologiei cunoașterii și ale marxismului ne aduce suficiente elemente pentru a răspunde la aceste două întrebări. Recunoașterea condiționării sociale a cunoașterii nu duce eo ipso la relativism, afară doar dacă se enunță în același timp ca prealabilă teza după care adevărul absolut este un etalon de măsură. Dacă nu se acceptă această presupoziție care, în mod necesar, conduce la concluzia absurdă că întreaga istorie a umanității a constat în a aduna falsuri (ceea ce noi numim adevăruri parțiale sau relative ce devin false cînd sînt raportate la adevărul absolut), este evident că cunoașterea condiționată social (ceea ce este o necesitate în cazul cunoașterii *umane*, or, noi nu ne ocupăm de cunoașterea îngerească — după formula lui Dietzgen) are ca rezultat, sau cel puțin poate da un adevăr parțial dar obiectiv.

Această concepție a problemei, rezultat al analizelor făcute pînă aici, răspunde la cele două probleme enunțate :

Cunoașterea *științifică,* cu toate că este supusă condiționării de clasă, este o cunoaștere obiectivă și produsele sale sînt adevăruri parțiale obiective.

Această asertiune elimină reproșul de relativism : adevărul *parțial* este un *adevăr* obiectiv, și este greșit să se accepte, după cum propune relativismul, că adevărul unei opinii date depinde de sistemul de referință, adică o opinie este un adevăr pentru unii și pentru alții nu, sau că este adevăr într-o anumită epocă și nu este în altă epocă.

Istorism şi relativism

„...Punînd relativismul la baza teoriei cunoaşterii vă condamnaţi inevitabil fie la scepticism absolut, la agnosticism şi la sofistică, fie la subiectivism. Ca bază a teoriei cunoaşterii, relativismul înseamnă nu numai recunoaşterea relativităţii cunoştinţelor noastre, ci şi negarea existenţei, independent de omenire, a oricărei măsuri sau a oricărui model obiectiv de care se apropie cunoaşterea noastră relativă".

LENIN

(Materialism şi empiriocriticism)

În momentul în care pătrundem în domeniul istorismului, trebuie mai întîi să ascultăm avertismentul lansat de către persoane competente privind ambivalenţa termenului.

Astfel Heussi, a cărui operă a trezit mult interes în perioada dintre cele două războaie, scrie în concluziile analizei sale asupra semnificaţiei termenului „istorism" :

„Ceea ce a fost spus pînă aici demonstrează cît sîntem astăzi de departe de o concepţie univocă a acestei noţiuni. Confuzia este atît de mare încît *nici o persoană nu ar trebui să o folosească fără să precizeze, mai întîi, ce înţelege prin acest termen*" [1].

Pe de altă parte, în dicţionarul filosofic al lui Lalande, semnificativ mai cu seamă pentru mediile de cultură romanică, se poate citi avertismentul următor :

„De evitat, la fel ca majoritatea termenilor de acest tip care provoacă uşor discuţii verbale" [2].

---

[1] K. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Tübingen, 1922, p. 15.

[2] A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1956, p. 417.

Este suficient să se consulte alte cîteva lucrări asupra istorismului pentru a vedea cît sînt de pertinente aceste avertismente.[3] Într-adevăr, accepţiile termenului „istorism" sînt nu numai dintre cele mai diverse dar şi dintre cele mai contradictorii. Într-o anumită epocă, acest cuvînt era un adevărat strigăt de luptă, într-un sens pozitiv pentru unii, negativ pentru alţii. În aceste condiţii, cel mai bine ar fi să se renunţe la acest termen, dar a renunţa la el ar fi dificil, dacă nu imposibil; el s-a încetăţenit atît de mult încît nu-l putem elimina fără să riscăm să recurgem la un limbaj straniu. În afară de aceasta, el este dintre cele mai „comode şi accesibile" şi desemnează bine ansamblul ideilor pe care le abordăm. Dar cum aceste idei sînt înlănţuite şi interpretate în funcţie de sistemele de idei cele mai diverse, trebuie mai întîi — aşa cum recomandă Heussi — să ne precizăm accepţia termenului „istorism".

Să începem nu cu o definiţie, ci cu o explicaţie de natură istorică, o explicaţie din opoziţia care a generat-o. O asemenea metodă prezintă anumite avantaje în obţinerea unei imagini clare şi, implicit, a preciziei.

După cum subliniază toţi autorii de lucrări asupra istorismului, acest cuvînt s-a născut dintr-o contestare a ideilor epocii Luminilor, chiar dintr-o combatere a acestor idei. Ea se referea, în primul rînd, la consecinţele raţionalismului Luminilor, cum ar fi ideea naturii imuabile a omului şi a legilor imuabile ale naturii. Istorismul este deci, în principal, o tendinţă de a percepe întreaga natură, socie-

---

[3] F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, München, 1936; E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen, 1922; K. Heussi, *Die Krisis...*, op. cit.; D. Lee şi R. Beck, „The Meaning of Historicism", în *The American Historical Review*, 1954, No. 3; W. Hofer, *Geschichtsschreibung und Weltanschauung*, München, 1950.

tatea și omul în continuă mișcare, în permanentele lor transformări.

Această opoziție între istorism și filosofia Luminilor deschide perspectiva adecvată în care trebuie să considerăm poziția tuturor celor care se pronunță în numele istorismului, independent de diferențele care îi separă în anumite aspecte și trecînd peste utilizările aberante ale acestui termen, care nu fac decît să inducă în eroare (de exemplu, în cazul lui Popper, pentru care „istorismul" este o metodă ce urmărește prognoza istorică).

Pentru protagoniștii istorismului este vorba în principal de o anumită viziune asupra realității, a dinamicii ei, a evoluției ei continue : obiecte, natură animată, idei etc. Desigur, Troeltsch, bunăoară, nu înțelege exact același lucru cînd identifică istorismul cu istorizarea cunoașterii și a cunoștințelor noastre, adică atunci cînd reduce istorismul la istorizarea gîndirii, a ideilor, dar, cu toate acestea, orientarea este aceeași : a introduce schimbarea permanentă în imaginea despre lume.

Totuși, problema constă în a ști nu numai cum vedem lumea, ci și cum o înțelegem și o explicăm. Dacă percepem lumea ca mișcare și schimbare (ca istorie), trebuie în consecință, să considerăm ceea ce există astăzi ca rezultat al transformărilor intervenite în trecut (prin urmare, să considerăm istoria ca un proces istoric obiectiv) și ca punct de plecare al transformărilor ce vor interveni în viitor. Explicația genetică este consecința fatală a istorismului. Problema de a ști dacă transformările pe care le suferă mereu și continuu realitatea reprezintă o dezvoltare (în sensul trecerii de la forme „inferioare" la forme „superioare") este de la început o problemă de concepție ; în consecință, soluțiile propuse pot fi dintre cele mai diverse în însuși cadrul istorismului, în sensul cel mai general al acestui termen.

Dar, odată ce se recunoaşte temeinicia acestor observaţii, ne găsim în faţa unei probleme tulburătoare care necesită meditaţie şi o luare de poziţie. Dacă este adevărat că întreaga realitate şi toate manifestările ei sînt în continuă mişcare, în continuă schimbare, aceasta se referă şi la ideile oamenilor, la normele lor, în special la normele lor morale etc. Istorismul, punînd în legătură ideile oamenilor cu condiţiile istorice, conduce deci la negarea principiilor absolute. A accepta că o idee, adevărată în anumite condiţii istorice, devine falsă în altele şi invers, nu duce la relativism? Relativismul ameninţă însăşi existenţa ştiinţei, căci, fără cunoaşterea intersubiectivă obiectivă care este negarea relativismului, orice ştiinţă este imposibilă. Istorismul este într-adevăr echivalent cu relativismul, după cum afirmă unii? Duce, în consecinţă, la relativism? Aceasta este problema care ne interesează în primul rînd.

Renunţăm să analizăm aici ambivalenţa termenului „istorism" plecînd de la diferitele semnificaţii care i se dau în literatură. Această analiză a fost deja făcută de nenumărate ori şi, în plus, nu este o problemă centrală pentru discuţia noastră. De asemenea, cu toate că am putea extrapola raportul istorismului cu relativismul plecînd de la multitudinea reală a concepţiilor problemei, o definiţie proiectivă ne va fi suficientă, în speţă definiţia marxistă a istorismului.

Marx scrie în *Ideologia germană*: „Cunoaştem o singură ştiinţă: ştiinţa istoriei. Istoria poate fi privită sub două aspecte; ea poate fi împărţită în istoria naturii şi istoria omenirii"[4]. Desigur, Marx a exprimat această

---

[4] K. Marx, *Ideologia germană,* în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Editura politică, 1958, p. 18.

opinie doar în manuscris, pe urmă a tăiat fraza respectivă, dar ea reflectă desigur poziția sa la epoca respectivă. Dacă am vrea să interpretăm această opinie *ad litteram*, ar trebui să recunoaștem că este eronată: știința istoriei naturii și societății nu este singura acceptabilă în măsura în care demersul diacronic al realității este dublat de un demers sincronic; pentru știință este important și interesant să descopere nu numai legile dinamice ale realității, ci și legile de coexistență, structurale. Dar se poate și trebuie chiar — după părerea mea — să interpretăm această opinie nu ca negație a validității altor cercetări decît cele istorice, ci în sensul că ea subliniază importanța deosebită a abordării istorice a obiectului studiat, fără a infirma valoarea studierii acestui obiect începînd cu sau prin intermediul structurii sale. Aceasta nu înseamnă cîtuși de puțin că valoarea cercetărilor de structură este pusă sub semnul întrebării și cu atît mai puțin că aceasta este respinsă *a priori*. Astfel, în această interpretare moderată, declarația lui Marx are sensul unei profesiuni de credință a istorismului. În care accepție a acestui termen? În cea care se integrează într-o totalitate concretă și coerentă cu ansamblul filosofic, cu cea a concepției marxiste despre lume.

Viziunea dialectică a lumii, asa cum a inaugurat-o filosofia clasică germană idealistă, în special Hegel, a exercitat o influență puternică asupra lui Marx. Chiar dacă este adevărat că Marx i-a dat o interpretare ontologică diametral opusă celei a lui Hegel, adoptînd fără ambiguitate pozițiile materialismului, filiația de idei nu este mai puțin evidentă. În ce privește aceste idei, ele erau reflectarea filosofică a revoluției declanșate în planul viziunii despre lume (în sensul de *Weltanschauung*) de dezvoltarea științelor naturii care se petrecuse la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea. Astronomia,

geologia, fizica, biologia sau chimia, ca şi alte discipline, aduceau prin descoperirile lor dovada caracterului dinamic al realităţii. În domeniul ştiinţelor naturii, apogeul l-a constituit teoria lui Darwin asupra evoluţiei. În domeniul cunoaşterii fenomenelor sociale, istorismul lui Marx a fost echivalent cu teoria lui Darwin prin forţa efectelor sale cognitive.

În aparenţă, mai cu seamă dacă se abordează problema *ex post,* în cunoştinţă de cauză, teza după care fenomenele sociale sînt istoriceşte variabile, poate părea banală. Dar, şi istoria problemei o dovedeşte, nu a fost întotdeauna aşa: astfel, filosofia Luminilor predica în general imuabilitatea legilor naturii şi ale naturii omului. Desigur, apăreau uneori şi opinii diferite asupra naturii umane, atît înainte cît şi în epoca Luminilor (Vico şi Helvetius) dar anti-istorismul domina. Filosofia clasică idealistă germană, şi în primul rînd idealismul hegelian, a schimbat în mod radical această stare de lucruri, dar idealismul său i-a dat un caracter metafizic, dacă nu de-a dreptul mistic. În strînsă legătură cu curentele filosofice dominante ale epocii, cu toate că urmînd o altă cale, s-au dezvoltat concepţii care s-au inspirat chiar din istoriografie: concepţiile pozitiviste combătute de Hegel şi cărora Ranke le dă formularea cea mai desăvîrşită, cea mai radicală, elaborîndu-le într-o doctrină care în mod incontestabil aparţine istorismului într-un sens particular al acestui termen. Istorismul lui Marx nu era deci un fenomen izolat, excepţional, în măsura în care curente intelectuale asemănătoare erau promovate de contemporanii săi. El este totuşi foarte diferit de cel reprezentat de predecesorii şi contemporanii lui Marx. Care sînt trăsăturile sale caracteristice?

Prima constă într-o interpretare radical istoricistă a întregii realităţi — naturală şi socială. Faptul acesta nu poate fi redus la o reprezentare intelectuală a acestei realităţi, la

copia ei spirituală, ci se raportează la realitatea însăşi. Istoricitatea este esenţială pentru *realitatea* însăşi, pentru existenţa însăşi şi nu numai pentru reprezentările acestei realităţi în spirit : tot ce există este o devenire, un proces. Istorismul marxist interpretează toate obiectele, toate fenomenele şi toate reprezentările lor în spirit ca procese, ca devenire, în sensul unei continuităţi care, de la naşterea unui lucru, trecînd printr-o succesiune de transformări, duce la dispariţia sa într-o formă dată şi la transformarea sa într-o formă nouă. Marxismul formulează o teză suplimentară după care, în procesul schimbărilor istorice se produc şi procese de dezvoltare, înţelese ca trecere de la forme „inferioare" la forme „superioare". Această viziune dinamică, procesuală a realităţii constituie fundamentul istorismului, pentru că tot ce există este interpretat de către acesta din punct de vedere al istoriei şi *este* cu adevărat istorie.

Desigur, acest principiu, care este cel mai general principiu al istorismului, apărea doar ca o altă expresie a viziunii dialectice asupra lumii. Dar, să nu pierdem din vedere a doua caracteristică a istorismului marxist : fundamentul său ontologic consecvent materialist. Totul este devenire, proces, dar acest „totul" nu este numai ideea noastră despre lume, concepţia noastră despre realitate, ci lumea însăşi, realitatea însăşi care este materială şi există în mod obiectiv — în afara oricărui spirit cunoscător şi independent de el.

Istorismul înţeles astfel nu se limitează să constate caracterul dinamic, procesual al realităţii în ansamblul ei ; el consideră dealtfel că cunoaşterea oricărui lucru sau oricărui fenomen ne cere să ne referim la istoria sa, la explicaţia genetică. Aceasta nu înseamnă că cunoaşterea realităţii se referă numai la geneză, că se respinge studiul structurii obiectului în mod static sau că se neglijează acest aspect al problemei. Departe de a exclude

studiul structurii, istorismul îl consideră ca o completare indispensabilă a explicației genetice, fără să piardă niciodată din vedere legătura între cele două metode de studiu, între cele două modalități de explicare. Considerat sub acest unghi, enunțul lui Marx că el cunoaște o singură știință — știința istoriei — poate să fie interpretat ca un simplu postulat al unui demers genetic în studiul realității.

Prin „istorism" înțelegem deci conceperea întregii realități — atît a lumii obiective cît și a reflectării acesteia în gîndirea oamenilor — ca un proces de transformări și dezvoltări permanente, ceea ce implică postulatul explicării genetice a fenomenelor acestei realități.

Istorismul marxist implică două teze gnoseologice importante : teza privind corelarea lucrurilor și fenomenelor în procesul istoric care conduce la evaluarea valorilor gnoseologice ale ideilor umane și teza privind caracterul concret al adevărului.

În analizele noastre precedente, și în special în studiul asupra sociologiei cunoașterii, ne-am întîlnit deja cu teza privind raportul ideilor și opiniilor cu condițiile sociale istorice (*Standortsgebundenheit* — în terminologia lui Mannheim). Privită din perspectiva istorismului, această problemă dezvăluie totuși noi aspecte, întrucît această „legătură" se realizează în raport cu condițiile istorice în continuă schimbare. De aici rezultă pentru fiecare istoric o punere în gardă contra erorii de modernizare sau, respectiv, de arhaicizare în interpretarea evenimentelor istorice, cît și, ca urmare, concluzia metodologică foarte importantă asupra caracterului concret al adevărului. Este vorba deci, foarte exact, de generalizări aparente, făcute pe baza unor propoziții eliptice, adică propoziții care conțin expresii nedeterminate și, în consecință, echivoce. Dimpotrivă, dacă formulăm judecăți asupra anumitor procese istorice, trebuie să le precizăm din punctul de vedere al condițiilor sociale,

deci în acest caz din punctul de vedere al condiţiilor istorice în care se află acestea. În aceste cazuri, adevărul are un caracter abstract (adică nu ia în considerare condiţiile de loc şi de timp), ceea ce îl transformă în loc comun, sau, direct, într-un fals.

O dată mai mult, în termeni similari, dar nu identici, se pune problema de a şti dacă, interpretînd evenimentele istorice în condiţionarea lor concretă şi considerînd adevărul istoric drept un adevăr concret, nu riscăm să cădem în relativism.

Să vedem mai întîi de unde vine această nelinişte.

Dacă întreaga realitate este un proces infinit de schimbare şi de dezvoltare, cunoaşterea lumii de către om este şi ea la fel — conform dealtfel definiţiei istorismului propusă mai sus. Totuşi, aceasta semnifică nu numai că imaginea se schimbă odată cu obiectul pe care spiritul uman îl reflectă şi, în consecinţă, că cunoaşterea este mereu *alta*, dar şi că aceasta este *tot mai lărgită*, în sensul în care se vorbeşte de sisteme „lărgite“ în matematici. Dacă, pe de o parte, procesul istoric al dezvoltării cunoaşterii umane constă în aceea că cunoştinţele noastre sînt mereu altele, că ele se îmbogăţesc fără încetare, că ştim mereu *mai mult*, pe de altă parte, el constă totodată, şi mai cu seamă, în faptul că schimbările sînt nu pur adiţionale, pur cantitative, ci şi calitative. De exemplu, diferenţa între fizica clasică şi fizica cuantică nu este pur cantitativă în planul cunoaşterii legilor naturii ; nu numai că ştim mai mult, dar ştim şi altfel, şi aceasta într-un sens deosebit (adică nu în sensul unei simple constatări a diferenţelor, a „alterităţii“, ci în sensul unei „alterităţi“ care este rezultatul unei dezvoltări, al unei treceri de la forme inferioare la forme superioare).

Altfel spus, cunoaşterea este un proces infinit nu numai pentru că obiectul pe care cunoaşterea îl reflectă (într-un sens particular

al acestui verb) este o continuitate infinită de schimbări, ci şi pentru că obiectul cunoaşterii este infinit din punct de vedere al interacţiunilor şi corelaţiilor, şi, în consecinţă, al structurii specifice a lucrurilor şi fenomenelor care alcătuiesc ceea ce numim „realitate obiectivă". Astfel, plecînd de la categoria de schimbare şi de la categoria de totalitate, ajungem la interpretarea cunoaşterii şi, în consecinţă, a adevărului ca proces, cît şi la înţelegerea caracterului concret al adevărului.

Dar, tocmai aici încep necazurile cu relativismul sau, mai exact, pot să înceapă în funcţie de modul în care este considerată problema. Într-adevăr, dacă obiectul cunoaşterii este infinit (în cele două dimensiuni precizate mai sus) cunoaşterea acestui obiect nu poate fi finită, deci încheiată. Constituind ea însăşi un proces infinit, cunoaşterea este deci, în fiecare din etapele sale succesive, raportată la condiţiile acestei etape. Ea nu este deci necondiţionată, absolută. Atunci ea este condiţionată, relativă ?

Răspunsul depinde de ceea ce înţelegem aici prin „relativ", „condiţionat".

Să examinăm problema din unghiul problematicii clasice în această privinţă : problematica axiologică. Istorismul se opune oricărei teorii care operează cu valori absolute (în particular, morale), cu judecăţi absolute (în particular, estetice), cu norme absolute (în particular, etice). În toate aceste cazuri de contestare, el foloseşte argumentul variabilităţii istorice, verificabilă în mod empiric. În perspectiva analizei istorice a vieţii societăţilor umane, tot ce este absolut — valori, judecăţi, norme — încetează de a fi astfel şi ia în mod necesar forme istorice variabile dintre cele mai diverse. Acestea trebuie puse în relaţie cu circumstanţe concrete de timp şi de loc, cu condiţii istorice concrete, căci, în afara acestui context, ele sînt de neînţeles. De ce un sistem dat de valori (de judecăţi, de norme)

s-a schimbat ? De ce a ajuns astfel și nu altfel ? Dacă o valoare absolută (o judecată, o normă) poate să se dispenseze de un sistem de referință, pentru că ea tinde spre valoare universală tocmai datorită imuabilității sale, în ce privește istorismul, acesta se opune ideii ca acest absolut să fie interpretat în afara unui sistem de referință și îl consideră în relația sa cu... Şi tocmai în acest sens istorismul este relativist. Dar problema constă în faptul că relativismul filosofic înseamnă altceva ; din nou avem de-a face cu un termen echivoc care poate conduce la erori logice.

Desigur, relativismul filosofic afirmă că cunoașterea nu are un caracter absolut și că este condiționată istoric (ceea ce admite și istorismul) ; dar relativismul filosofic afirmă pe lîngă aceasta că și adevărul judecăților este condiționat istoric (ceea ce istorismul nu afirmă, sau în orice caz o asemenea aserțiune nu rezultă în mod logic din premisele sale)[5]. Astfel, conform relativismului filosofic, adevărul unei judecăți date depinde de persoana care o formulează, de loc și de timp ; altfel spus, o judecată adevărată în anumite condiții devine falsă în altele și invers. Or, istorismul nu formulează nici o teză de acest fel, verificabilă numai în judecățile eliptice. Dimpotrivă, el condamnă *ex professo* judecățile eliptice și le înlocuiește cu judecăți concretizate în mod istoric. În consecință, istorismul constată doar variabilitatea istorică a cunoașterii și prin aceasta caracterul său în mod necesar parțial în fiecare etapă a dezvoltării sale, ceea ce înseamnă nu că aceeași formulare este adevărată într-un caz, falsă în altele, ci că ea constituie întotdeauna un adevăr parțial, în timp ce adevărul absolut este conceput în mod exclusiv ca limită a unui proces infinit. Dacă deci is-

---

[5] Argumente asemănătoare sînt avansate de Eduard May în *Am Abgrund des Relativismus*, Berlin, 1942, p. 59, 63, 65 și următoarele.

torismul respinge posibilitatea de a atinge adevărul absolut, în sensul adevărului total, printr-un act cognitiv, el preconizează un anumit relativism, considerat ca un „anti-absolutism". Dar, termenii „relativ" și „absolut" iau aici alt sens decît mai înainte. Și tocmai acesta este fondul problemei : obiectivitatea adevărului este ceva și exhaustivitatea adevărului este altceva. Altfel spus : nu trebuie să se confunde problema obiectivității și problema caracterului absolut (în sensul exhaustivității și imuabilității) al adevărului. Adevărul parțial nu este absolut, ci este obiectiv. Tocmai în această aserțiune rezidă soluția anti-relativistă a problemei istorismului.

Analizînd relativismul istoric, Raymond Aron pleacă de la constatarea evidentă a variabilității istorice a opiniilor morale, filosofice, religioase etc. După părerea sa, problema se reduce la chestiunea de a ști cu ajutorul căror argumente se trece de la această constatare la relativism. El deosebește două asemenea argumente fundamentale, asociate într-un fel sau altul în sistemele relativiste. Primul constă în reducerea opiniilor morale, filosofice, religioase etc. la o realitate socială variabilă ; al doilea în respingerea caracterului cumulativ al adevărurilor, adică în respingerea progresului. Pe scurt, R. Aron definește relativismul drept „o filosofie a devenirii și nu o evoluție" [6].

Acesta este, într-advăr, esențialul argumentării relativismului istoric, al doilea argument, adică negarea caracterului cumulativ al adevărurilor istorice, fiind pentru noi deosebit de important. Și aceasta este singura condiție în care pot fi deduse concluzii relativiste plecînd de la constatarea variabilității istorice a opiniilor : prin această negație, consecință a unui

---

[6] R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Editions Gallimard, Paris, 1968, p. 369. ș.u.

fundament mistic definit, se *implică* faptul că avem de-a face cu o serie de opinii distincte, fără nici o legătură între ele, că avem de-a face nu cu o evoluție, cu o dezvoltare, ci cu fenomene izolate care sînt reductibile doar la condiţii istorice date. Clarificarea acestui straniu demers al gîndirii constituie cea mai bună apărare împotriva reproşului de relativism sau împotriva tentativei de a îmbrăca istorismul în aparenţele relativismului. Pentru a putea face aceasta, adică să acceptăm un relativism astfel definit, ar trebui să acceptăm în acelaşi timp metafizica, care permite să identificăm caracterul absolut al adevărului cu obiectivitatea sa, ceea ce înseamnă să nu se ţină seama de avertismentele pe care le-am repetat. Într-adevăr, presupunînd că adevărurile istorice nu sînt cumulative şi că nu se reunesc în serii evolutive, se implică faptul că cunoaşterea care nu este absolută nu este obiectivă. Or, acesta este un simplu fals care, în anumite cazuri, serveşte la transformarea cunoaşterii istorice în mit. În consecință, nu istorismul ca atare trebuie identificat cu relativismul, ci o anumită interpretare a istorismului, care, bazîndu-se pe o metafizică definită, presupune tocmai ceea ce trebuia demonstrat.

Autorii condamnă în general tentativele de a identifica adevărul absolut cu adevărul obiectiv ; aceste condamnări fiind mai cu seamă formulate cînd se critică argumentul după care concluzii relativiste decurg în mod necesar din teza condiționării istorice sau sociale a cunoaşterii umane. Ne vom opri aici, ca exemplificare, la o critică de acest tip, deosebit de izbitoare cel puțin în partea sa destructivă. Este vorba de lucrarea lui W. Stark, consacrată sociologiei cunoaşterii, dar a cărei argumentare are o semnificație mai largă, întrucît ea abordează şi problematica istorismului.

W. Stark pune îndeosebi problema adevărului parțial în cunoașterea umană pentru a se distanța net de relativism.

„Problema adevărului, adevărata problemă epistemologică pe care o pune sociologia cunoașterii, rezultă, așa cum o înțelegem noi, din faptul că fiecare societate vede, posedă și percepe un singur aspect al realității obiective, adică o parte a adevărului, pe care are tendința să o considere ca fiind întregul adevăr, în afara căreia toate celelalte concepții despre lume par în mod obligatoriu false. Orice percepție umană este limitată ; dar nici o ființă umană nu vrea să-și recunoască limitele. Toate structurile mentale concrete s-au format ca urmare a realizării unei posibilități limitate în interiorul unei potențialități nelimitate... ; și totuși se pleacă aproape întotdeauna de la principiul naiv că această posibilitate, devenită efectiv realitate, este singura care a fost anterior posibilă. Tocmai cu eroarea *pars pro toto,* a lua partea drept întreg, are de a face sociologia cunoașterii în cercetarea sa asupra adevărului.“ [7]

Sociologia cunoașterii — continuă Stark — făcînd pe oameni să devină conștienți de această stare de lucruri, adică demonstrînd și subliniind caracterul parțial al adevărului, duce la modestie și o rezervă fecunde din punct de vedere științific. În acest fel, sociologia cunoașterii introduce o prețioasă corecție a erorii periculoase care constă în a abuza de adevăr. Este aceasta relativism ? Stark răspunde în mod negativ : problema adevărului parțial nu este identică cu problema adevărului relativ. Orice adevăr este absolut, afirmă Stark, care înțelege prin „adevăr absolut“ „adevărul obiectiv“. Dimpotrivă, din faptul că adevărul este parțial decurge necesitatea de a

---

[7] W. Stark, *The Sociology of Knowledge,* London, 1958, p. 155, ș.u.

coordona adevărurile parțiale, de a le sintetiza.[8]

Acest raționament coincide cu concluzia noastră : istorismul nu ajunge la relativism decît dacă se identifică caracterul absolut al adevărului (în sensul exhaustivității sale) cu obiectivitatea sa și, în consecință, dacă se identifică în mod greșit teza asupra caracterului parțial al adevărului cu negarea obiectivității sale. După cum am spus-o de nenumărate ori, această identificare, folosită drept premisă, falsifică evaluarea valorii teoretico-cognitive a istorismului.

În trei capitole succesive, am analizat problemele obiectivității cunoașterii istorice, așa cum sînt implicite și explicite în prezenteism, sociologia cunoașterii și istorism. Aceste probleme nu sînt riguros delimitate ; dimpotrivă, ele se suprapun adesea, comportă anumite teze și argumente care se repetă. Căci, în definitiv, este vorba de diverse aspecte ale uneia și aceleiași probleme — rolul activ al subiectului în cunoașterea realității sociale. Prezenteismul accentuează condiționarea atitudinilor istoricului de către interesele sale actuale ; sociologia cunoașterii lărgește această tematică și se interesează în general de influența condiționării sociale asupra „punctului de vedere" pe baza căruia sînt interpretate realitățile sociale ; în sfîrșit, istorismul introduce teza variabilității istorice a opiniilor umane relative la aceste realități și considerate sub aspectul valorii lor cognitive. Este vorba deci în toate aceste cazuri de una și aceeași problemă, căci problemele sociale au întotdeauna caracter istoric, de problema centrală a obiectivității cunoașterii istorice, dar considerată de fiecare dată dintr-o perspectivă diferită și cu o deplasare de accente.

---

[8] *Ibidem*, p. 160.

Din acest punct de vedere, aceasta este o bună introducere pentru analizele din ultima parte a acestei lucrări privind problema obiectivității cunoașterii istorice de pe poziții metateoretice. Ne vom confrunta cu un ansamblu de probleme, care au stat în centrul atenției noastre încă din partea a doua a lucrării, dar în altă manieră : nu vom analiza aici curentele teoretice disparate ce aveau drept obiect cunoașterea istorică, ci problemele care fac obiectul unor dezvoltări analitice orientate spre sinteza finală.

PARTEA A III-A

OBIECTIVITATEA ADEVĂRULUI ISTORIC

Faptele istorice şi selectarea lor

Într-adevăr, faptele nu se aseamănă peştilor de pe tejgheaua negustorului, ci mai mult acelora care înoată în oceanul imens şi adesea inaccesibil ; ceea ce istoricul surprinde, depinde în parte de hazard, dar mai cu seamă de zona din ocean pe care şi-a ales-o pentru pescuit şi de uneltele de care se serveşte. Aceşti trei factori sînt, evident, determinaţi de genul de peşte pe care doreşte să-l prindă. În general istoricul va obţine genul de fapte pe care doreşte să-l găsească.

E. H. CARR

(What is History ?)

Într-un mod cu totul firesc, începem analizele noastre asupra obiectivităţii adevărului istoric cu conceptul de fapt istoric. Şi aceasta deoarece în genere se admite — şi, într-un anumit sens, pe bună dreptate — că deosebirile de păreri între istorici survin abia atunci cînd ei trec la interpretarea faptelor, atunci cînd însuşi eşafodajul lor de fapte, presupunîndu-se un anumit nivel ştiinţific şi un stadiu corespunzător de tehnică de cercetare, este identic pentru toţi învăţaţii de profil. Cel care pledează pentru această opinie nu trebuie să meargă aşa de departe ca şcoala lui Ranke şi nu are nevoie să limiteze sarcina istoricului numai la expunerea faptelor «pure», fără nici un fel de interpretări, sau comentarii. Îi este

de ajuns să admită că enunțînd cuvîntul «fapt», acesta este pentru știința istoriei univoc. În alți termeni : dacă cineva a stabilit într-o manieră competentă anumite fapte istorice, el a făcut-o pentru toți cercetătorii aceleiași probleme, ceea ce înseamnă că faptele istorice ca produse ale cercetării, pe de o parte, cum și actul stabilirii lor pe de altă parte, se află în afara sferei de influență a factorului subiectiv în procesul cunoașterii, factor considerat fie în sensul cunoașterii individuale, fie în sensul celei colective.

Anticipînd asupra dezvoltărilor noastre ulterioare, putem spune că, respingînd un asemenea punct de vedere, ne aflăm în situația fizicianului care, pornind de la fizica cuantică, nu poate să nu considere astăzi ca primitiv și nesemnificativ științificește aparatul conceptual al mecanicii newtoniene folosit ca singurul instrument de cunoaștere și cercetare ; mai mult : chiar în situația fizicianului care, pe baza cunoașterii structurii atomului, are să se pronunțe asupra pretenției la științificitate a celor care ar vrea actualmente să se servească în cercetarea lor de aparatul conceptual al atomisticii de la începutul secolului al XIX-lea, epocă în care, după modelul antic, atomul, care trebuia să aibă forma unei sfere elastice, era considerat ca cea mai mică particulă indivizibilă a materiei. Categoric, acest punct de vedere este primitiv și a-l apăra astăzi ar fi o dovadă de insuficientă competență și de ignorare totală a fizicii moderne, deși, trebuie spus, el nu este pur și simplu fals. În anumite condiții se poate și trebuie să se recurgă la fizica newtoniană ; modelul atomului elaborat de Dalton comportă, într-o anumită măsură, elemente de cunoaștere viabilă, iar în raport cu nivelul științei contemporane, el nu este mai anacronic decît alte modele mult mai dezvoltate și mai adecvate, ca, de pildă, modelul lui Rutherford.

Această stare de lucruri este o consecinţă a faptului că procesul cunoaşterii este infinit, iar fiecare adevăr dobîndit într-un anumit moment în acest proces nu este decît parţial şi, în acest sens, relativ, condamnat să se învechească şi să fie depăşit de un adevăr mai complet. De aici nu decurge însă fenomenul analizat deja, anume, că un asemenea adevăr parţial, produs al unui nivel dat al ştiinţei, nu este un adevăr obiectiv, ci pur şi simplu un fals.

Nu mai este posibil în ziua de astăzi, decît cu riscul imputării de ignoranţă, să împărtăşeşti teza după care atomul este o sferă materială, elastică, indivizibilă ; tot atît de puţin acceptabil este punctul de vedere după care faptul istoric este asemănător unei cărămizi, care îşi păstrează totdeauna aceeaşi formă şi este identică pentru toţi, iar dintr-un anumit număr de asemenea cărămizi se poate construi o diversitate de mozaicuri, în funcţie numai de modul de îmbinare a acestora [1]. Dar, aşa cum s-a spus deja, aceste teze nu sînt reductibile la simple falsuri. Cîtuşi de puţin. Sarcina noastră este, de aceea, cu atît mai dificilă, cu atît mai complicată, întrucît este vorba, pe de o parte, de a respinge primitivismul concepţiilor incapabile să ia în considerare rolul factorului subiectiv în procesul de cunoaştere, iar, pe de altă parte, de a păstra din teoria faptului istoric adevărul obiectiv pe care ea îl conţine.

Pentru a realiza aceasta, trebuie să precizăm termenii pe care i-am întrebuinţat, ceea ce din punct de vedere al analizei semantice este în mod categoric necesar. Să începem cu analiza expresiei «fapt istoric».

---

[1] Pentru această comparaţie şi acest raţionament sînt îndatorat lui Lucien Febvre, criticii făcută de el concepţiei pozitiviste despre «istoria istorizantă» (Vezi L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, Paris, 1953, p. 114 ş.u.).

Carl L. Becker, cunoscutul reprezentant al prezenteismului în S.U.A., este autorul unuia dintre cele mai interesante eseuri asupra faptului istoric[2]. El își începe expunerea într-o modalitate care face o extraordinară introducere în temă. Astfel, el scrie :

De îndată ce cineva vorbește de «fapte», noi ne solidarizăm toți cu el. Acest cuvînt ne dă un sentiment de siguranță. Știm cu toții unde sîntem atunci cînd, așa cum se obișnuiește să se spună, «venim către fapte», așa cum știm, de pildă, unde sîntem, dacă trecem la fapte ale structurii atomului sau la mișcarea inimaginabilă a electronului care sare de pe o orbită pe alta. Același lucru este valabil și pentru istorie. Istoricii se simt siguri, cînd au de a face cu faptele. Noi vorbim mult de «fapte dure» și de «fapte reci», iar adesea spunem că «nu putem ocoli faptele», sau spunem că este indispensabil să ne construim prezentarea pe «fundamentul solid al faptelor». Datorită acestui fel de a vorbi, faptele istorice par a fi ceva la fel de solid, la fel de substanțial ca și materia fizică... ca un lucru ce posedă o formă definită și un contur clar desenat, precum cărămizile și căpriorii (de acoperiș), astfel încît ne putem imagina ușor istoricul ca pe cineva poticnit în trecut, cu picioarele zgîriate de faptele dure, dacă nu se ferește. Pericolul la care el se expune este, evident, treaba sa, deoarece îi incumbă lui însuși sarcina de a degaja faptele și de a le pune în ordine astfel încît să le poată utiliza și un altul. Desigur, poate să le folosească el însuși, însă, pentru orice eventualitate, el trebuie să le ordoneze astfel încît și un altul — fie el sociolog sau economist — să poată

---

[2] Carl L. Becker : *What are historical facts ?*, in : *The Western Political Quarterly*, VIII, 3. Sept. 1955, pp.327-340. Citat după Hans Meyerhoff (ed.) ; *The Philosophy of History in our Time*, New York, 1959, p. 120-137.

uşor să le preia şi să le încorporeze într-o structură [3].

Constatînd de îndată că lucrurile nu sînt aşa de simple şi de evidente pe cît par, că expresia «fapt istoric» este tot aşa de echivocă precum categoriile de libertate, cauză etc., C. Becker propune — pentru mai multă claritate — să examinăm trei chestiuni : în primul rînd, ce este un fapt istoric ? în al doilea — unde se află acesta şi, în al treilea — cînd se manifestă ?

Începem deci cu întrebarea : Ce este un fapt istoric ?

În primele noastre analize asupra faptului istoric, am recurs la o analogie cu ştiinţele naturii. Căci putem să spunem că întrebarea «ce este un fapt ?» nu este valabilă numai pentru istorie sau, în genere, pentru ştiinţele sociale. Mult mai de timpuriu, ea a survenit pe terenul ştiinţelor naturii, aducînd cu ea întreaga armătură a rolului factorului subiectiv. Primii care au pus-o în termeni riguroşi au fost convenţionaliştii din şcoala franceză, linia Boutroux-Poincaré-Duhem-Le Roy fiind cea mai semnificativă. Pornind de la rolul limbii (aparatul conceptual), definiţiei şi al teoriei în construcţia ştiinţelor, aceşti gînditori — îndeosebi Le Roy — au sfîrşit prin a pune sub semnul întrebării autonomia şi «suveranitatea» faptului ştiinţific, inclusiv a aşa numitului «fapt brut», care în nici un fel nu este inserat într-o teorie oarecare. Independent de orice exagerări, îndeosebi în direcţia subiectivismului, convenţionalismul are meritul incontestabil de a fi abordat şi formulat problema rolului aparatului conceptual, şi îndeosebi al aşa numitelor fapte ştiinţifice [4] în con-

---

[3] *Ibidem,* p. 120 ş.u.

[4] Cartea mea «Probleme ale teoriei marxiste a adevărului» (Berlin, 1954, cap. VI : *Convenţionalismul)* conţine multe detalii cu privire la acest subiect, precum şi un bogat material faptic, putînd servi la

strucția științeí. Oricît ar putea să pară de curios, știința istoriei a rămas în urmă în această privință, și, îndeosebi referitor la rolul activ al limbajului în cercetarea faptelor istorice, ar avea multe de învățat de la reflecția metateoretică dobîndită în domeniul științelor naturii, și aceasta atît în sens pozitiv, cît și negativ, respectiv de a evita eventualele erori.

Dar să revenim la problema noastră, la necesitatea de a preciza ce se înțelege în știința istoriei prin fapt istoric. Cum chestiunea însăși este echivocă și faptic se descompune într-o serie de chestiuni concrete, răspunsul ia diferite forme, după sensul pe care îl atribuim de fiecare dată chestiunii.

Înainte de toate am vrea să lămurim care fenomene istorice pot fi desemnate sub numele : «fapt istoric». Astfel, noi spunem că, trecerea Rubiconului de către Cesar este un fapt istoric. Prin urmare, evenimente care s-au petrecut o singură dată pot fi fapte istorice (ele pot să fie dar nu este necesar, deoarece multitudinea evenimentelor curente, care se cifrează la miliarde, nu poate fi socotită în această categorie). Pe de altă parte, anumite procese, în care se manifestă regularități determinate, pot în egală măsură să fie fapte istorice : spunem, de pildă, că, slăbirea sistemului feudal la țară prin extinderea raporturilor capitaliste în oraș este un fapt istoric în Rusia secolului al XIX-lea. Și anumite instituții și rolul lor în viața socială (de exemplu, structura și funcționarea seimului în Polonia

---

lămurirea problemelor ridicate aici. Dimpotrivă, autorul nu mai păstrează tonul agresiv al criticii și, cu atît mai puțin, aprecierea critică unilaterală a convenționalismului (nici a așa numitului convenționalism radical), apreciere ce a făcut să dispară din cîmpul de vedere problemele puse de acest curent, precum și contribuția sa originală la problema rolului factorului subiectiv în cunoaștere, a rolului activ al limbajului în particular.

secolului al XVIII-lea) pot fi văzute ca fapte istorice, aşa cum pot fi socotite şi produsele materializate ale anumitor evenimente şi procese — de exemplu, constituţii, legi — sau chiar bunurile culturii materiale şi spirituale, cum ar fi construcţii scoase la lumină, podoabe, unelte, vase, opere ştiinţifice şi de artă, ba chiar seminţe şi multe altele păstrate în morminte preistorice.[5]

Momentele şi aspectele cele mai diverse ale evenimentelor istorice, ale istoriei în sens de *res gestae* pot deci să constituie fapte istorice: întîmplări care s-au petrecut o singură dată, procese de durată, procese ciclice, ca şi diversele produse, materiale şi spirituale, ale acestor evenimente şi procese. Scala designatelor posibile sub numele de «fapt istoric» este astfel, aşa cum s-a dovedit, mult mai largă şi mai diversă. În principiu, orice manifestare a vieţii sociale *poate fi* un fapt istoric; ea poate, însă nu în mod necesar. Trebuie să deosebim astfel în mod clar între un eveniment care a avut loc în trecut (putem să-l numim «fapt», deoarece el este faptic un eveniment), şi fapt istoric, adică un eveniment care, în virtutea importanţei lui pentru procesul istoric, a devenit (sau poate deveni) obiect al *ştiinţei* istoriei. Rezultă de aici că orice fapt istoric este un eveniment, unul care a avut loc în trecut (un fapt), însă nu şi invers: nu orice eveniment al trecutului este în mod automat un fapt istoric.

Această constatare este extrem de importantă, deoarece din ea decurge *differentia specifica* dintre ceea ce este şi ceea ce nu este un fapt istoric, şi care este de căutat numai şi numai într-un sistem de referinţă, într-un context determinat, prin care, de pildă, un

---

[5] Vezi Celina Bobińska, *Historyk, fakt, metoda,* Warszawa 1964, p. 24 ş.u.; Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier de l'historien,* Paris, 1967; Igor Kon, *Idealizm filozoficzny i krisys burżuazyjnej myśli historycznej,* Warszawa, 1967, p. 316 ş.u.

eveniment obişnuit devine ceva atît de deosebit încît poate să fie desemnat ca «fapt istoric». Tocmai acest criteriu, prin care faptele istorice se pot deosebi de faptele obişnuite, va constitui obiectul analizelor noastre.

Putem, acum, să ne întoarcem la cea de a doua formulare a chestiunii : «ce este un fapt istoric ?». De această dată, ceea ce ne propunem ridicînd această chestiune este de a distinge printre multiplele şi diversele manifestări ale vieții sociale acele fenomene (fapte) cărora, după criteriul nostru, le revine numele de «fapt istoric». Astfel, nu este vorba de a stabili ca mai înainte dacă acest nume poate fi atribuit diverselor manifestări particulare ale vieții sau categoriilor speciale ale acestora, ci, deoarece s-a adeverit că toate manifestările vieții intră potențial în discuție, de a stabili cum trebuie să fie alcătuită una dintre aceste manifestări pentru a i se conferi numele de fapt istoric, refuzat celorlalte manifestări ce fac parte din aceeaşi grupă tipologică.

Definiția faptului istoric începe în mod obişnuit prin constatarea că aici este vorba de un fapt al trecutului. Este adevărat, însă acest adevăr este atît de banal încît devine superfluu. Cum aici este întotdeauna vorba de ceva ce s-a şi petrecut — fie aceasta şi numai o clipă mai înainte, — se înțelege de la sine că noi vorbim în acest caz întotdeauna de fapte ale trecutului, deoarece aici *ex definitione* nimic altceva nu poate intra în joc. Înțelegem aceasta fără dificultăți şi nu avem nevoie de o discuție specială. Este suficient deci să spunem că orice manifestare în viața individului şi a societății poate fi un fapt istoric. Aici noi sîntem conştienți însă de dialectica raporturilor dintre individ şi societate, întrucît individul este totdeauna social, iar societatea se manifestă în şi prin acțiunile indivizilor care o compun. Toate fenomenele pot să fie fapte istorice ; pot dar nu în mod necesar, căci pro-

blema este de a ști cînd această posibilitate devine realitate.

Cezar a trecut Rubiconul în anul 49 înaintea erei noastre, și acest eveniment este fără îndoială un fapt istoric, dar, înainte și după Cezar, mii de oameni au trecut același rîu, și noi nu sîntem nicidecum de părere că aceste fapte ar fi istorice. Răspunsul la întrebarea «de ce ?» este foarte simplu în acest caz : este vorba de contextul în care se situează acest eveniment, de conexiunea sa cu alte evenimente considerate în înlănțuirea cauzală sau în cea finală. Trecerea Rubiconului de către Cezar în anul 49 a adus cu sine sfîrșitul unei forme de stat a vechii Rome și începutul unei forme noi. Miile de cazuri ale trecerii acestui rîu de către diferiți oameni înainte și după nu au avut implicații de acest gen, ci au fost, am spune, insignifiante istoricește ; căci ele nu au avut nici un fel de efecte importante.

Reflecții asemănătoare s-ar putea face asupra celor mai diferite domenii și cu privire la cele mai diverse manifestări ale vieții umane. Există fenomene și procese, și diverse produse materiale și spirituale ale acestora (de pildă, moravurile și obiceiurile), pe care nu ezităm să le desemnăm ca «fapte istorice», și există altele de același fel cărora le refuzăm acest nume. Căci cele dintîi sînt, așa cum obișnuim să spunem, bogate în consecințe, pe cînd celelalte nu sînt astfel.

Ceea ce importă, deci, este contextul în care se inserează evenimentul, relațiile acestuia cu o anumită totalitate și cu un anumit sistem de referință, acesta din urmă fiind extrem de important pentru a sesiza caracterul relativ al fenomenului pe care îl numim «fapt istoric». Abia prin aceasta ne va fi clar, de exemplu, de ce unul și același eveniment ca și produsele materiale și spirituale ce țin de el, sînt considerate ca fapte irelevante istoricește de către unii și ca fapte istorice semnificative de către alții. Cel care cercetează

de pildă izvoare pentru istoria politică a unei țări, va rămîne indiferent la mărturiile culturii și artei acestei țări, dacă acestea nu se află într-un nemijlocit raport cu politica; aceste mărturii nu au pentru el nici o semnificație istorică, în timp ce ele devin fapte istorice veritabile de îndată ce sînt privite în contextul istoriei culturii unei țări sau unei epoci date. Firește, aceasta nu este valabil în mod absolut, însă o asemenea disfuncționalitate este cu totul posibilă în anumite condiții. Constatarea poate să pară destul de banală, însă ea nu este lipsită de importanță pentru înțelegerea conceptului de «fapt istoric» pe care-l analizăm.

Cu alte cuvinte, pot fi numite fapte istorice anumite manifestări ale vieții indivizilor și a societății, care sînt alese dintr-o mulțime de manifestări de același gen pe baza relațiilor lor de cauză-efect și a acțiunii lor în cadrul unei totalități mai ample. Criteriul alegerii îl constituie aici semnificația, importanța evenimentului sau procesului dat sau a produselor acestora. Se presupune, deci, un sistem de referință determinat, în cadrul căruia și în funcțiune de care se operează valorizarea și deci selectarea; se presupune totodată existența unui subiect care întreprinde aceste operații. Cu subiectul, care aici este indispensabil, factorul antropologic pătrunde în domeniul faptelor istorice, introducînd toate complicațiile pe care le implică rolul activ al subiectului și influența factorului subiectiv asupra procesului cunoașterii. La aceasta vom reveni atunci cînd vom analiza mai în detaliu problema selectării faptelor istorice. Pentru scopurile noastre actuale, adică pentru răspunsul la întrebarea «ce este un fapt istoric ?», constatările generale de mai sus sînt suficiente.

În literatura de specialitate găsim o altă interpretare a acestei chestiuni, interpretare la care merită să ne referim, dată fiind personalitatea autorului și posibilitățile pe care ni le

oferă de a ne expune mai bine propriul nostru punct de vedere.

În articolul său : *Ce este faptul istoric,* Henri Lévy-Brühl scrie :

«Calitatea de fapt istoric nu o poate pretinde decît un fapt realmente trecut, adică unul care a produs efecte în trecut. Dacă se consideră că un fapt nu-şi poate produce efectele decît asupra opiniei publice şi prin aceasta urmează în mod riguros că faptul istoric este esenţialmente un fapt social. A spune că un fapt a produs efecte, înseamnă a spune că el a găsit credit într-un mediu, mai larg sau mai restrîns. Opinia stabilită cu privire la un fapt îi dă caracterul istoric, natura faptului ca atare fiind fără importanţă. Tot atît de puţin important este dacă acesta a rămas izolat sau se repetă, dacă este particular sau general. Acolo unde asupra unui fapt oarecare s-a pronunţat o opinie colectivă, faptul respectiv devine doveditor de istorie. Acolo unde acest fenomen colectiv nu are loc, nu mai avem de-a face cu un fapt istoric» [6].

Aici au fost formulate trei teze :

a) un fapt istoric este în exclusivitate un fapt care a avut efecte în trecut ;

b) faptul istoric este un fapt social, deoarece el nu poate produce efecte decît în şi prin opinia publică ;

c) faptul istoric este constituit de opinia publică.

Se înţelege de la sine că aceste trei propoziţii trebuie să fie considerate ca formînd o anumită totalitate. În caz contrar, separat sesizate, ele constituie pur şi simplu un fals. A afirma că efectele în trecut constituie criteriul de calificare a manifestărilor vieţii ca fapte istorice, fără a se fi determinat mai în-

[6] Henri Lévy-Brühl, *Qu'est-ce que le fait historique,* în „Revue de Synthèse Historique", vol. 42, dec. 1926, p.55.

deaproape aceste efecte, înseamnă a recunoaşte că, fiecare dintre aceste manifestări constituie un fapt istoric, pentru că fiecare a produs anumite efecte. De asemenea, a spune că un fapt istoric este un fapt social înseamnă a conferi calitatea de fapt istoric tuturor manifestărilor vieţii, căci ele sînt toate mai mult sau mai puţin sociale. La fel de uşor se poate respinge teza după care istoric este faptul constituit de opinia publică : dincolo de toate celelalte obiecţii posibile la această teză, ea înseamnă o îngustare considerabilă a conceptului de «fapt istoric», deoarece se elimină astfel din această categorie asemenea produse materiale ca monumente, unelte ş.a. Altfel se prezintă lucrurile dacă se leagă aceste trei propoziţii într-un ansamblu, la care se adaugă în mod necesar că expresia «a produce efecte» trebuie înţeleasă în sens de «a produce efecte în şi prin opinia publică».

Acest punct de vedere se deosebeşte categoric de cel expus de noi mult mai înainte tocmai prin idealismul său expres, care trebuie înţeles în sensul lui Durkheim : faptele sociale sînt fapte ale conştiinţei colective. O asemenea interpretare restrînge categoria de fapt istoric, eliminînd tot ceea ce este produs cu caracter material şi, pe lîngă aceasta, tot ceea ce este inconştient în viaţa socială. Înrudirea celor două concepţii intervine atunci cînd se acceptă că, în fond, criteriul distinctiv îl constituie semnificaţia socială a fenomenului dat în viaţa individului sau a societăţii, cu deosebirea, totuşi, că Lévy-Brühl reduce întreaga chestiune la efectele produse în şi prin opinia publică, în timp ce noi extindem cîmpul vizual asupra tuturor acţiunilor şi efectelor sociale.

A treia formulare a chestiunii : «ce este un fapt istoric ?» priveşte mai îndeaproape problema structurii acestuia. Este vorba de a şti dacă faptul este «simplu» sau «complex», după

unii, «particular» sau «general», după alții, sau, încă, «parțial» sau «total», sau cum s-ar mai putea exprima aceasta.

Ne reîntoarcem la eseul deja citat al lui Carl Becker, care-și începe analizele astfel:

«Mai întîi, ce este un fapt istoric? Să luăm un fapt simplu, atît de simplu cum sînt faptele cu care au adesea de a face istoricii, de pildă: „în anul 49 î.e.n. Cezar a trecut Rubiconul." Este un fapt cunoscut de toți și în mod expres semnificativ, deoarece este menționat în toate istoriile consacrate marelui Cezar. Dar este acest fapt atît de simplu pe cît pare? Are el conturul clar și constant pe care îl atribuim în mod obișnuit faptelor istorice simple? Cînd spunem că Cezar a trecut Rubiconul, nu ne gîndim, firește, că el a făcut-o singur, ci împreună cu toată armata. Rubiconul este un mic rîu și nu știu cît timp i-a trebuit lui Cezar și armatei sale pentru a-l trece, însă această trecere a necesitat cu siguranță din partea unui număr mare de oameni multe acțiuni, cuvinte și gînduri. Aceasta înseamnă că, abia o mie și una de «fapte» mai mici au compus acest fapt simplu izolat care este trecerea Rubiconului de către Cezar. Și dacă cineva, să zicem James Joyce, ar putea cunoaște toate aceste fapte și le-ar putea prezenta, ar avea nevoie cu siguranță de o carte de 794 de pagini pentru relatarea acestui singur fapt, că Cezar a trecut Rubiconul. Așadar, de aici *decurge că un fapt simplu nu este nicidecum simplu. Numai constatarea acestui fapt este simplă — o generalizare simplă a o mie și una de fapte»* [7].

Continuîndu-și raționamentul, autorul subliniază că trecerea Rubiconului de către Cezar o putem considera ca un fapt istoric — în

[7] Carl, L. Becker, *What are historical facts?, op. cit.*, p. 121 ș.u. (subl. -A.S.).

opoziție cu mii de fapte cotidiene ale trecerii acestui rîu — numai dacă o sesizăm și înțelegem în conexiune cu alte evenimente și împrejurări, ca : raporturile lui Cezar cu Pompei, cu Senatul, cu Republica romană ; ordinul dat de Senat lui Cezar de a renunța la comanda armatelor din Galia ; refuzul lui Cezar de a da ascultare Senatului și semnificația trecerii Rubiconului în drum spre Roma. În final, Becker conchide :

«Este adevărat că, de la acest simplu fapt pornesc mai multe fire, și tocmai de aceea el a rămas în memorie de-a lungul a două mii de ani. Prin aceste fire el este legat de nenumărate alte fapte, putînd să aibă o semnificație numai atunci cînd își pierde conturul precis. El poate deveni semnificativ numai cu condiția de a fi absorbit în textura complexă a împrejurărilor care au condus la împlinirea lui... Se adeverește astfel că simplul fapt istoric nu este ceva solid, nici «rece», cu contururi clar desenate și exercitînd o presiune măsurabilă — ca o cărămidă. În măsura în care noi o putem ști, el este numai un *simbol*, o simplă constatare, care este la rîndul ei o generalizare a o mie și una de fapte mai simple, la care nu avem intenția momentan să ne referim. Această generalizare însăși nu o putem utiliza dacă facem abstracție de rețeaua mai vastă de fapte și generalizări pe care ea le simbolizează. În general vorbind, cu cît un fapt istoric este mai simplu, mai clar, mai determinat și mai ușor de demonstrat, cu atît mai puțin ne este în și pentru sine de folos» [8].

Teza este explicită : nu există fapte simple, simplicitatea lor este numai aparentă și această iluzie este pricinuită de simplicitatea enunțului care, generalizînd, face abstracție de complexitatea realității concrete. Această rea-

---

[8] *Ibidem*, p. 122 ș.u.

litate se află totdeauna, chiar în cazul faptelor aparent cele mai simple, al celei mai simple constatări a evenimentelor unice, în conexiune cu alte evenimente, procese și produsele acestora, în contextul cărora faptul dat se manifestă și devine inteligibil. Realitatea concretă este totdeauna o totalitate determinată, ale cărei elemente intră în nenumărate corelații și interacțiuni. Așa numitul fapt simplu este, mai precis, un element detașat de contextul totalității. Forma enunțului care se raportează la el este simplă numai datorită caracterului său abstract. Totuși, dacă enunțul s-ar raporta ca atare la faptul propriu-zis, acesta și-ar pierde orice sens și ar înceta de a fi un fapt istoric. Nu există așadar fapte simple, toate faptele istorice sînt extrem de complexe. Lenin spunea o dată că electronul este, din punctul de vedere al posibilității cercetării și analizei sale, la fel de infinit ca și materia. *Mutatis mutandis*, se poate spune același lucru despre așa numitele fapte simple ale istoriei.

Aceste analize ale lui Becker și concluziile sale sînt corecte și profund dialectice. Despre altele, împotriva cărora ridicăm obiecții, va fi vorba mai tîrziu. Este în genere cunoscut că o chestiune pusă fals poate să îndrepte întregul proces de cercetare într-o direcție greșită. Dacă se izolează anumite elemente din contextul întregului și se consideră caracterul abstract al enunțului ca o probă a «simplicității» realității despre care e vorba în enunț, vina nu o poartă «faptele», ci autorii tipologiilor și teoriilor simplificatoare. Tocmai de aceea, consider ca greșită o tipologie care divide faptele în simple și complexe sau parțiale și totale etc. [9]. Granițele aici trasate sînt arbi-

---

[9] De pildă, C. Bobińska (*Op. cit.*, p. 22 ș.u.) afirmă în plus că «știința opera odinioară cu diferite evenimente unice, noncontradictorii în sine», ceea ce se bazează pe o eroare, deoarece un eveniment nu este nici contradictoriu în sine, nici noncontradictoriu. În

trare, se referă la enunțuri și nu la realitatea despre care este vorba. Nu faptul este simplu, ci noi sîntem interesați să-l simplificăm, pentru a facilita narațiunea, a simplifica în mod conștient situația, făcînd abstracție de detaliile fără importanță în contextul dat. Nu faptul este unul parțial (și care este total ?), ci noi sîntem interesați să lămurim numai o anumită latură a problemei.

Împotriva unei astfel de tipologii și a unei astfel de împărțiri a faptelor istorice în «simple» și «complexe» se ridică, pe bună dreptate, Wanda Moszezeńska, demonstrînd că faptele istorice sînt structuri complexe, care nu se pot reduce la elemente simple [10].

Stefan Czarnowski pune problema sub un alt aspect : nu pornind de la o tipologie statică, ci de la una dinamică. Pe baza analizei variabilității faptelor sociale, adică a dinamicii lor, el scrie :

«Faptele sociale se *diferențiază* și *integrează* unele în raport cu altele. Aceasta înseamnă că faptele «totale», care reprezintă un aspect multilateral, se disociază cu timpul într-o serie de fapte particulare, iar faptele ce posedă caractere particulare înrudite (caractere principale deosebite, însă caractere secundare înrudite, se contopesc. Această diferențiere și această integrare sînt inevitabile. Fiecare fapt, chiar și cel mai elementar, este complex, con-

---

același fel, W. Kula, în : *Considerații asupra istoriei* (Varșovia 1958, p. 66), consideră «faptele fizice» (naștere, moarte, execuție) ca elementele cele mai simple ale faptului istoric, contrazicînd dealtfel remarea sa pertinentă, după care aceste fapte fizice nu devin fapte istorice decît «prin inserția lor într-o situație socială» *(Ibidem*, p. 62). În acest chip, aparența «simplicității» este distrusă.

[10] W. Moszezeńska, *Metodologii historii zarys krytyczny* (Schiță critică a metodologiei istoriei), Warszawa 1968, p. 102.

ține în sine posibilitatea de a actualiza contradicții interne și identități» [11].

Această concepție, chiar dacă aici e vorba de fapte «totale» (care presupun existența faptelor parțiale), nu are nimic în sensul unei tipologii : este vorba aici de dinamica, de tendința într-o direcție determinată, în care se subliniază dependența reciprocă și trecerea de la diferențiere la integrare și invers.

Problema dacă faptele istorice înseși (în sens de evenimente istorice) sînt parțiale sau totale, simple sau complexe sau enunțurile relative la aceste fapte, ne conduce nemijlocit la cea de a patra formulare a chestiunii : «ce este un fapt istoric ?». De această dată, întrebarea implică următoarea problemă : «faptul istoric» desemnează un «eveniment din istorie», adică o tăietură din lanțul acelei *res gestae,* sau desemnează un «enunț asupra istoriei», adică un element din *historiae rerum gestarum,* sau poate mai există încă o a treia posibilitate ?

Teoretic, expresia «fapt istoric» poate să însemne tot așa de bine și una și alta. Este evident că adepții idealismului vor considera că este vorba totdeauna de un fapt spiritual, în timp ce adepții materialismului vor sublinia caracterul obiectiv al faptului istoric ca un element din *res gestae.* Această dispută ascunde importante implicații teoretice și metodologice și, de aceea, merită toată atenția.

Ne reîntoarcem încă o dată la eseul pe larg citat al lui Becker, care, în acest caz, adoptă poziția idealistă în vederea fundamentării prezenteismului. El scrie :

«Ce este faptul istoric ? Sînt departe de a vrea să definesc ceva atît de iluzoriu și de insesizabil ! Dar, provizoriu, aș spune următ-

---

[11] Ștefan Czarnowski, *Definicja i klasyfikacja faktów spolecznych* (Definiția și clasificarea faptelor sociale), *Dziela* (Opere), vol. II, Warszawa, 1956, p. 231, ș.u.

toarele : istoricul poate să se intereseze de tot ceea ce privește viața omului în trecut, de acțiuni sau evenimente, de sentimentele manifestate de oameni și de ideile, false sau adevărate, pe care aceștia le-au exprimat. Istoricul se interesează astfel de unul dintre evenimentele de acest gen. El nu poate avea însă de a face direct cu acest eveniment, deoarece evenimentul însuși a dispărut. În mod direct, el poate avea de-a face cu o *constatare a evenimentului*. Pe scurt, el nu are de-a face cu evenimentul, ci cu o *constatare care confirmă faptul că evenimentul a avut loc*. Atunci cînd trecem realmente la faptele «dure», istoricul are totdeauna de a face cu o confirmare, anume confirmarea faptului că ceva este adevărat. Trebuie astfel să se introducă aici o distincție de o însemnătate fundamentală : distincția dintre evenimentul efemer, care dispare, și asertiunea asupra acestui eveniment, care subzistă. Pentru toate scopurile practice, asertiunea asupra unui eveniment este cea care constituie faptul istoric. Dacă așa stau lucrurile, atunci faptul istoric nu este un eveniment al trecutului, ci un simbol, care permite să reconstituim acest eveniment în imaginație. Despre un simbol nu se poate spune că este rece sau tare. Este chiar primejdios să spunem că el este adevărat sau fals. Cel mai sigur este de a spune despre un simbol că este mai mult sau mai puțin potrivit» [12].

Am citat acest lung pasaj *in extenso*, deoarece el expune într-un mod cît se poate de clar concepția idealistă despre faptul istoric și ne pune la dispoziție prin aceasta un material concret de discuție și controversă.

Raționamentul lui Becker se poate rezuma în felul următor :

a) faptul istoric este asertiune asupra unui eveniment ;

---

[12] Carl L. Becker, *What are historical facts ?, op. cit.*, p. 124 ș.u.

b) situația este astfel, deoarece istoricul are de a face nemijlocit numai cu aserțiunea, evenimentul însuși fiind deja dispărut ;

c) din aceste rațiuni, faptul istoric nu este evenimentul însuși, ci un simbol care permite evocarea în spiritul nostru a unei imagini a evenimentului ;

d) prin urmare, nu este corect să spunem despre faptele istorice că sînt «tari» și, pe cît se poate, adevărate sau false, ci, ținînd seama de faptul că noi avem de a face cu simboluri, ele nu pot fi desemnate decît ca mai mult sau mai puțin potrivite.

În raționamentul lui Becker, punctele b) și c) sînt esențiale și, de aceea, tocmai cu ele vrem să începem.

Este corectă afirmația că, deoarece nu putem percepe *nemijlocit* evenimentele trecutului, avem de a face *nemijlocit* numai cu aserțiuni sau judecăți asupra acestor evenimente ? Remarcăm aici că întrebarea numai aparent nu se raportează exclusiv la faptele istorice care apar, ci ea privește efectiv orice fel de cunoaștere care nu se derulează într-un moment dat ; «momentul» fiind o idealizare, iar noi avînd de a face totdeauna cu procese desfășurate în timp, chestiunea privește textual *întreaga* noastră cunoaștere în sensul deplin al cuvîntului. Aceasta nu este altceva decît o profesiune de credință idealistă, mai precis de idealism *subiectiv*. Dar aceasta este numai o constatare marginală, nu un argument împotriva tezei lui Becker. Care sînt însă argumentele noastre ?

Să începem cu cuvîntul «direct», cu care operează Becker și care pare cît se poate de nevinovat la prima vedere.

Este adevărat că, atunci cînd spunem «Cezar a trecut Rubiconul în anul 49 î.e.n.», noi nu percepem direct această trecere, ci numai ne-o reprezentăm ? Răspunsul este limpede, deoarece Cezar nu trece Rubiconul în chiar mo-

mentul în care noi o spunem. Aceasta nu o afirmă nici un om rațional, iar dacă cineva s-ar aştepta la o asemenea experiență «directă», ar trebui probabil să sfîrşească într-un spital de psihiatrie. Pentru obiectivitatea cunoaşterii noastre, adică pentru chestiunea dacă ceea ce noi spunem corespunde sau nu unui «eveniment real petrecut», aceasta este cu totul lipsit de importanță. Problema noastră priveşte direct tocmai această obiectivitate a cunoaşterii, și nu șarlataneria verbală cu termenul «direct».

Pentru a clarifica despre ce este vorba ca atare în această dispută, să lăsăm momentan la o parte faptul istoric al trecerii Rubiconului de către Cezar și să ne oprim la o propoziție asertorică oarecare din viața cotidiană. Să luăm, de pildă, propoziția : «ieri, eu l-am întîlnit pe Heinrich pe stradă» : corectitudinea acestui enunț nu o constatăm numai noi doi, Heinrich și eu, ci și alți cunoscuți, care erau prezenți, ca o fotografie făcută de unul dintre ei în momentul întîlnirii noastre. Dar iată că vine Carl Becker și spune : «direct nu ai de a face cu faptul acestei întîlniri, deoarece evenimentul însuși a trecut, ci, dimpotrivă, numai cu propoziția în care este constatată întîlnirea, și deci, faptul nu este întîlnirea voastră reală, ci numai asertiunea, simbolul acelei întîlniri». În viața cotidiană, la o asemenea asertiune îndoielnică am clătina pur și simplu din cap și i-am arunca interlocutorului nostru o privire compătimitoare, dar tolerantă. Dar, cel care practică filosofia și se consacră reflecției metateoretice, nu are nici un drept să se folosească de reacțiile obişnuite ale vieții cotidiene. Noi nu putem pur și simplu să încrețim fruntea, ci trebuie să prezentăm argumente, să descoperim greşeala din raționamentul adversarului. Tocmai în aceasta constă, într-o largă măsură, arta și dificultatea de a practica filosofia.

Experiența ne învață că, în cazul enunțurilor paradoxale (și aserțiunile onorabilului nostru adversar sună în mod expres paradoxal, de îndată ce au fost transferate din sfera istoriei îndepărtate pe planul vieții cotidiene), cea mai bună soluție e de a căuta explicație erorilor de raționament în erorile verbale, care cel mai adesea își au rădăcina în echivocitatea cuvintelor. Dacă abordăm în această optică propozițiile citate ale lui Becker, cuvîntul «direct» trebuie, înainte de toate, să ne trezească bănuială.

Becker spune : «Direct noi nu avem de a face cu faptul trecerii Rubiconului de către Cezar, ci, dimpotrivă, direct avem de a face cu aserțiunea despre acest fapt». Dacă extindem acest raționament la evenimentele vieții cotidiene, în mod analog spunem : «nemijlocit noi nu avem a face cu faptul întîlnirii de ieri a lui X cu Y, ci, dimpotrivă, noi avem direct de a face cu aserțiunea despre acest fapt». Despre ce este vorba propriu-zis atunci cînd Becker exprimă de două ori, insistînd, acest sacrosanct «direct», care este semnificația acestui cuvînt și care sînt consecințele filosofice ce decurg de aici ?

Cuvîntul «direct» se asociază cu o problemă veche, binecunoscută de filosofi, care a provocat adesea bătaie de cap în istoria filosofiei. Într-o accepție determinată a sensului acestui termen, *nemijlocit* nu percepem nimic ca adevărat, nici nu cunoaștem nimic. Aceasta nu privește numai evenimentele trecutului, ceea ce este evident, ci și evenimentele, lucrurile, fenomenele pe care actualmente, chiar în clipa perceperii, le percepem și le cunoaștem. Că acest arbore pe care-l văd chiar în clipa de față există pentru sine, în afara mea, în mod obiectiv (chiar profesînd idealismul radical, nu s-ar putea tăgădui aceasta), îmi este accesibil numai prin anumite reprezentări sensibile, nu-mi este dat «direct» (în accepția specifică a acestui cuvînt). Ce trebuie să

spunem despre actele cognitive complicate, în care nu poate fi vorba de perceperea sensibilă a obiectului cercetat decît prin intermediul efectelor lui (de exemplu, în domeniul microfizicii) ? Într-o asemenea accepție a problemei așa cum face Becker și școala pe care el o reprezintă, în mod nemijlocit ne sînt date numai propriile noastre trăiri și, ca urmare, punctul de vedere al idealismului imanent este singurul acceptabil și rațional. Aceasta nu constituie ceva nou pentru cei care cunosc istoria empirismului și impasurile imanentismului, generat tocmai de un asemenea mod de gîndire. Încă o dată își găsește confirmarea teza după care cel care abordează reflecția filosofică — o asemenea reflecție este neîndoielnic și orice reflecție metateoretică — trebuie să cunoască istoria filosofiei ; și aceasta tocmai pentru a evita pericolul, de care vorbea odată Engels, de a aluneca în mod inconștient în cea mai rea dintre filosofii, anume cea eclectică.

Să ne reîntoarcem însă la termenul nostru «direct». Dacă i se atribuie o atît de mare importanță, ar trebui să i se precizeze sensul. Becker însuși nu o face și se lasă prins în plasa echivocității acestui cuvînt. Căci atunci cînd spune : «evenimentul istoric, tocmai pentru că a trecut deja, nu ne este dat în mod direct», constatare cu care nu se poate să nu fii de acord, intervine, prin opoziție, gîndul că putem să cunoaștem indirect acest fenomen ; direct ne sînt date, dimpotrivă, sursele și produsele materiale ale anumitor procese care, eventual, au supraviețuit pînă în zilele noastre. Spre uimirea noastră (căci Carl Becker este un specialist, care cunoaște meseria de istoric), aflăm că ne sînt date *direct* numai constatări, judecăți asupra evenimentelor, deci anumite experiențe spirituale. Dar aceasta este fals nu numai din punct de vedere al faptelor (este dificil a considera piramida lui Kheops sau un exemplar din *Magna Charta Libertatum,* a cărui autenticitate a fost verificată, numai ca

experiențe spirituale), ci și de nesusținut din punct de vedere formal. Ne aflăm în prezența unei erori logice, cauzată de echivocitatea cuvîntului «direct», de confuzia între cele două accepții în care a fost întrebuințat. În primul caz al întrebuințării cuvîntului «direct», punem problema dacă percepem *noi înșine* obiectul sau evenimentul dat, adică prin propria observare și nu prin intermediul altor observatori (fie contemporani ai noștri, fie predecesori care ne-au lăsat mărturii scrise) sau prin intermediul urmelor materiale rămase (izvoare, produse, efecte ale acțiunii observabile într-un fel). În celălalt caz, atunci cînd pronunțăm cuvîntul «direct», punem problema filosofică : «Ce ne este dat în cunoașterea noastră ?» și tranșăm faptic disputa dintre materialism (realism) și idealismul imanent. Așa cum am spus, Becker înțelege în acest caz cuvîntul «direct» în spiritul idealismului imanent, ceea ce nu este ceva deosebit de original din punct de vedere filosofic, dacă se consideră că se scriu tratate savante cu unicul scop de a demonstra că, «direct» nu ne sînt date în cunoaștere nu numai obiectele lumii reale, ci nici măcar percepțiile sensibile. Răul constă în aceea că Becker confundă aici aceste două probleme diferite, deși legate într-o anumită măsură, și, din constatarea banală că noi nu putem fi martorii oculari ai evenimentelor trecute, conchide că nouă ne sînt date *direct* numai aserțiunile asupra evenimentelor. Și de ce aceasta ? Logicește, aici noi avem a face cu un *non sequitur* expres ; este evident însă că izvoarele, produsele materiale ale evenimentelor trecute ș.a. ne sînt date *direct* în prima accepție a cuvîntului. Dacă filosoful imanent o contestă, este pentru că el nu are în vedere faptele istorice, ci tabloul lumii în genere. Aceasta este însă o cu totul altă problemă, și nu trebuie să amestecăm cele două chestiuni, după cum, cu atît mai puțin, să utilizăm pentru una, concluziile de la cealaltă

în virtutea faptului că, în ambele cazuri ne servim de cuvîntul «direct», care este însă echivoc.

Chestiunea nu se reduce însă numai la echivocitatea cuvîntului și la erori logice. Aici este vorba și de fetișizarea observației, deci a cunoașterii directe (în prima dintre accepțiile subliniate mai sus). Pentru cunoașterea istorică (ca și în genere pentru orice cunoaștere) este oare important că ea este actul unui subiect izolat sau chiar actul unui martor ocular, care luase parte la toate procesele și evenimentele studiate ? Da de unde ! Un asemenea postulat este un nonsens și, luat literal, ar duce la distrugerea întregii cunoașteri umane. Nimeni nu poate — în oricare ar fi domeniul cunoașterii — să perceapă și să cunoască totul prin el însuși, ca martor ocular. Luînd în considerare că știința posedă *ex definitione* un caracter intersubiectiv, aceasta ar fi nu numai imposibil, ci și inutil. Asemenea postulate fantastice nu ar putea surveni decît în spiritul unui filosof aparținînd categoriei celei mai stranii, anume al unui adept al idealismului subiectiv, cu vădită tendință spre solipsism.

Cum să răspundem deci la problema pusă de Becker, anume : ce se înțelege prin fapt istoric ? Un fapt istoric este un element, un fragment din *res gestae,* adică un eveniment obiectiv al trecutului. Adăugăm cuvîntul «trecut» aici din pură pedanterie, deoarece, din moment ce nu este vorba de viitor, toate evenimentele despre care putem spune ceva pot să aparțină faptic numai trecutului. Caracterul nemijlocit sau mijlocit al cunoașterii istorice, ca și gradul de exactitate al acesteia etc., constituie probleme de un alt tip, irelevante pentru definirea faptului istoric. Dimpotrivă, o asertiune asupra faptului istoric poate ea însăși deveni un fapt istoric, dacă ea a jucat un anumit rol istoric, a influențat asupra cursului istoriei. Identificarea categoriei «fapt

istoric» cu aserțiunea asupra faptului istoric se bazează pe o eroare și se află în contradicție cu sensul stabilit al acestei expresii. Această identificare rezultă numai dintr-o poziție filosofică determinată, în mod abuziv generalizată. Cu o afirmație a lui Becker se poate cădea însă de acord, dacă se pleacă de la cu totul alte rațiuni decît ale sale. Un fapt istoric nu poate să fie calificat ca adevărat sau fals, adevărul sau falsitatea fiind aplicabile numai judecăților asupra realității, nu însăși realității. Tot așa, în acord cu Becker, faptul istoric nu poate fi desemnat ca «brut» (el spune «rece», «dur»), dar din cu totul alte rațiuni decît cele introduse de el. Căci, după el, «faptul istoric» este un simbol, iar simbolurile nu primesc nici o altă determinare decît aceea că sînt adecvate sau nu.

În chestiunea statutului ontologic al faptului istoric, Wanda Moszczeńska adoptă un punct de vedere complet opus celui al lui Becker. Ea distinge *faptul devenit* (o frîntură din realitatea istorică, care constituie un întreg închis în sine relativ distinct) ca un fapt, care a avut loc realmente odinioară, de *faptul istoric* (obiectul cercetării) înțeles ca o parte a aceleiași realități, dar abstrasă de către gîndire dintr-o mai mare totalitate, de care nu ar putea să fie izolată *(op. cit.*, p. 47). După autoare, faptul istoric este echivalentul faptului devenit, însă un echivalent deformat într-un anumit sens. Autoarea conchide :

«Cel mai ușor este să considerăm chestiunea pornind de la extensiunea celor două concepte. Din punct de vedere metodologic, faptele istorice sînt acelea pe care știința le cunoaște sau le va cunoaște, deoarece ele au lăsat urme în vestigiile trecutului, în așa numitele *izvoare istorice*. ...Fiecare fapt istoric este un fapt devenit, pe cînd numai o parte minimă a faptelor devenite sînt fapte istorice sau fapte ale

trecutului istoric despre care noi știm sau vom ști că au avut loc odinioară»[13].

Punctul de vedere citat prezintă mai multe aspecte. Cu unele dintre ele se poate cădea de acord pe deplin și fără rezerve, în timp ce, în legătură cu altele putem avea îndoieli, părîndu-ne chiar inacceptabile.

În primul rînd, afirmația autoarei că faptul istoric constituie totdeauna o parte a realității istorice obiective, a acelei *res gestae*, este fără îndoială corectă. Acesta este un punct de vedere materialist, care se opune total concepției idealiste asupra faptului (celei a lui C. Becker, de pildă).

În al doilea rînd, diviziunea rigidă, chiar opoziția faptelor devenite (fragmente din realitatea istorică) și a faptelor istorice (fapte cunoscute de știință) atrage serioase rezerve. Și aceasta din rațiunile următoare :

a) Dacă fiecare fapt devenit (adică un anumit fragment de istorie) care a lăsat o anumită urmă (ca izvor istoric în cel mai larg sens al cuvîntului, deoarece aici este inclusă și tradiția vie) este ridicat la rangul unui fapt istoric, atunci devalorizăm această categorie, în sensul că ea își pierde semnificația. Criteriul de selectare a faptelor istorice din masa de evenimente, procese și produsele acestora nu-l constituie aici importanța lor particulară în cadrul unui sistem de referință (din punctul nostru de vedere dezvoltat mai sus), ci faptul de a fi lăsat o urmă. Ce rezultă de aici ? Că *fiecare* fapt, literalmente fiecare fapt al realității, este un fapt istoric, deoarece nu merită, evident, să vorbim de evenimente istorice despre care nu știm nimic (ele nu au lăsat nici o urmă) și despre care, deci, nu e nimic de spus. În felul acesta însă, revenim la punctul nostru de plecare : dacă *toate* evenimentele trecute sînt fapte istorice, faptele istorice pe care le cu-

[13] Wanda Moszczeńska, *Metodologii historii zarys krytyczny*, p. 47.

noaştem prin ştiinţa istoriei ar trebui să fie altfel numite, şi chestiunea criteriului selectărilor pusă din nou.

b) Pe lîngă aceasta, din această diviziune rigidă în fapte devenite şi fapte istorice decurge o concluzie agnostică : că există astfel fapte devenite care nu au lăsat nici un fel de urme. Acestea nu numai că nu sînt, conform definiţiei, fapte istorice, ci seamănă cu un tipic «lucru în sine» kantian, incognoscibil, astfel încît putem să întrebăm liniştit de unde vor să ştie autorii unor asemenea concepţii că un astfel de «lucru în sine» a existat în genere, dacă ei *ex definitione* nu pot şti despre ce este vorba (lipsesc chiar anumite urme).

Astfel, dacă intenţia autoarei a fost, fără îndoială, lăudabilă — opoziţia punctului de vedere materialist celui idealist-subiectiv — în realizarea intenţiei ea a luat o cale falsă. Se pare că o soluţie a problemei ridicate de autoare nu trebuie căutată în distincţia dintre două categorii de fapte — fapte devenite şi fapte istorice — ci în analiza dublului aspect sau a dublului plan al unuia şi aceluiaşi fapt istoric, care, evident, constituie un fragment al realităţii obiective (unica alternativă este aici speculaţia idealistă refugiată în ceaţa misticii), dar un fragment nu numai cunoscut de oameni, ci şi — în virtutea raporturilor sale obiective de la cauză-urmare-efect cu procesul istoric obiectiv — recunoscut ca atare şi de către istorici.

Aceasta ne conduce direct la examinarea celei de a cincea formulări a chestiunii : «ce este un fapt istoric ?». Este o întregire a demersului nostru asupra structurii faptului istoric — a simplităţii sau complexităţii lui — plasîndu-se în domeniul gnoseologiei : faptul istoric este «brut» (adică, el nu conţine nici un fel de amestec al unui factor subiectiv), sau este rezultatul activităţii istoricului şi, prin medierea acestuia, al unei teorii determinate ?

Așa cum am amintit deja, convenționalismul a pus încă mai de timpuriu o asemenea problemă în raport cu științele naturii, dînd un răspuns negativ. Convenționaliștii, și îndeosebi Le Roy, care au tăgăduit existența faptelor «brute», s-au referit la rolul activ al limbajului (al aparatului conceptual), al definițiilor și teoriilor în constituirea unui așa-numit fapt științific ; acesta era astfel pentru ei, într-un anumit sens, punctul final, rezultatul, și nu punctul de plecare. Cu teoreticianul istoriei se petrece ceva asemănător, chiar dacă punctul de plecare concret este la el cu totul altul.

Să revenim încă o dată la Becker, căci, în ciuda orientării idealiste a acestui autor, observațiile lui asupra obiectivității cunoașterii istorice, a faptului istoric îndeosebi, sînt reușite și interesante. Punctul lui de plecare îl constituie critica idealului pozitivist al istoriei, pentru care propoziția «wie es eigentlich gewesen» este reprezentativă. După idealul pozitivist, istoricul nu aduce cu sine în cunoașterea istoriei altceva «decît tabla senzorială a spiritului său, pe care faptele obiective și-au înregistrat propria lor semnificație incontestabilă» (*Op. cit.*, p. 129). Întrucît Becker se opune unor asemenea autorități ca Ranke sau Fustel de Coulange și alții, el subliniază că istoricul nu numai că nu poate epuiza nici măcar faptele, procedînd la o selectare a lor, dar niciodată nu poate epuiza total un fapt unic, adică nu este în stare să prezinte nici o parte a realității cu toate conexiunile ei. Chiar în limitele unui fapt istoric, trebuie să procedăm la o selectare din materialul care ne stă la dispoziție.

«...În nici o împrejurare însă, istoricul nu poate formula asertiuni care să descrie totul din fapte — totul din acțiunile, gîndurile, sentimentele tuturor oamenilor care au contribuit la evenimentul considerat, în totalitatea sa. Un istoric *va alege* deci cu necesitate anumite

aserţiuni asupra evenimentului şi le va reda într-o anumită manieră, lăsînd la o parte alte aserţiuni şi alte moduri de redare a lor. Un alt istoric va săvîrşi fără ezitare o altă alegere. De ce ? Ce îl conduce pe un istoric să aleagă, din toate aserţiunile posibile adevărate asupra unui eveniment dat, anumite aserţiuni şi nu altele ? Scopul pe care el şi-l propune în spirit este aici determinant şi acest scop determină şi semnificaţia precisă pe care el o extrage din eveniment. *Evenimentele înseşi, faptele nu spun nimic, nu impun nici o semnificaţie. Istoricul este cel care vorbeşte, cel care le impune o semnificaţie*» [14].

Chestiunea evenimentelor istorice, a faptelor şi a reflectării lor în gîndire a fost aici pusă corect (în ciuda afirmaţiilor precedente ale lui Becker, că faptul ar fi numai un simbol mental) : o întîmplare, un fapt este un eveniment obiectiv, legat printr-o cantitate infinită de fire de realitatea al cărei fragment este. Pentru a cunoaşte acest fragment al realităţii obiective, adică faptul istoric dat, trebuie să alegem din această cantitate infinită de conexiuni pe acelea care ne interesează în cadrele sistemului nostru de referinţă. Şi acesta este ţelul veritabil al cercetării întreprinse de istoric. În acest fel, noi conferim faptului istoric o semnificaţie determinată, îl constituim ca pe un fapt ştiinţific. Ceea ce este pentru noi important aici este proliferarea rolului istoricului ca subiect cunoscător. Luată ca atare, această explicaţie este, după cele spuse mai sus asupra relaţiei cognitive şi rolului activ al subiectului cunoscător (al treilea model al relaţiei cognitive), destul de banală. Totuşi, de îndată ce aplicăm această formulă generală la un domeniu concret de cercetare şi o raportăm la faptul istoric, se manifestă din nou toată forţa ei euristică.

---

[14] Carl Becker, *Op. cit.*, p. 130 ş.u. (subl. — A.S.).

Trebuie să deosebim cu grijă «faptul» ca eveniment istoric obiectiv de «faptul» ca reflectare a acestuia în spiritul uman. Faptul istoric obiectiv posedă un statut ontologic determinat, ceea ce este extrem de important pentru ansamblul concepției. El posedă însă și un statut gnoseologic determinat. Pornind de la acest punct de vedere, ne interesează faptul istoric nu ca «lucru în sine» kantian, ci ca «lucru pentru noi». Tocmai pe această bază noi vorbim de fapte brute și de fapte interpretate teoretic : din punct de vedere teoretico-gnoseologic, se impune să nu ezităm în a afirma că «faptele brute» sînt tot așa de lipsite de sens ca și «lucrul în sine», adică ca orice agnosticism radical. Căci una este dacă se avansează teza ontologică după care ceva, în acest caz faptul istoric, există obiectiv, adică se respinge pretenția subiectivismului, după care acest ceva este un produs al spiritului cunoscător, și alta dacă se prezintă o aserțiune gnoseologică despre imaginea acestui ceva în spiritul uman. Or, tocmai despre aceasta este vorba atunci cînd avem în vedere posibilitatea expunerii «faptului brut». Întrucît aici avem de a face cu un proces cognitiv, cu o relație de cunoaștere, subiectul cunoscător și rolul lui activ în procesul cunoașterii trebuie *ex definitione* să intre în acțiune, ceea ce împovărează «faptele brute» postulate (care nu trădează nici o astfel de ingerință) cu reproșul de *contradictio in adjecto*.

Nu există deci «fapte brute» : *ex definitione* ele nu pot să existe. Faptele cu care avem de a face în știință — și în orice cunoaștere — poartă totdeauna amprenta subiectului — iată o afirmație ce nu implică în nici un fel subiectivismul. Căci, începînd din momentul în care recunoaștem ceva ca fapt, trecînd apoi la constituirea acestui fapt prin alegerea componentelor sale, prin desprinderea limitelor sale faptice temporale și spațiale, și terminînd cu interpretarea și inserția sa într-un ansam-

blu mai mare, intervine peste tot şi totdeauna subiectul cunoscător cu multiplele sale condiţionări, îndeosebi însă teoria, pe baza căreia operează subiectul.

Din prudenţă, repetăm încă o dată : selectarea materialului lui din care se va constitui faptul istoric nu este arbitrară. Corelaţiile de care este vorba aici, interacţiunile etc., există în mod obiectiv, nu sînt nici produsul, nici invenţia istoricului. O asemenea concepţie expres idealistă este dealtfel imposibilă după recunoaşterea statutului ontologic al faptului istoric considerat ca o parte a realităţii obiective, a istoriei. Contribuţia istoricului la constituirea faptului constă în *selectarea* la care el procedează în materialul obiectiv existent, în corelaţiile şi interacţiunile obiective ş.a. Criteriul de selecţionare şi criteriul după care istoricul conferă materialelor selectate o structură internă diferă în funcţie de teoria prealabilă acestor activităţi. Şi o anumită teorie trebuie să stea la bază, dacă nu se admite că alegerea este întîmplătoare, ceea ce ar fi pur şi simplu absurd. Se înţelege de la sine că rezultatele diferitelor modalităţi de selectare sînt de asemenea diferite.

În ciuda tuturor prejudecăţilor pozitiviste, lucrurile nu se petrec astfel de parcă am asambla mai întîi faptele în sine, «fără presupoziţii», permiţîndu-le apoi să vorbească de la sine, apărîndu-se de comentariile istoricului, în care se deformează realitatea. Dimpotrivă, perceperea şi formularea faptelor sînt rezultatul acţiunii teoriilor, ceea ce rezultă clar din analiza procesului cunoaşterii. Asupra acestei chestiuni teoreticienii istoriei sînt tot mai lămuriţi. Teoria precede deci stabilirea faptelor, cu toate că la rîndul ei se fundează pe acestea.

E. H. Carr, deja în repetate rînduri citat de noi, scrie :

«În primul rînd, faptele istorice nu ajung la noi niciodată în formă pură ; căci ele nu există şi nu pot exista în formă pură : ele sînt re-

fractate întotdeauna în spiritul care le înregistrează. De aici urmează că, atunci cînd luăm în mînă o operă istorică, primul nostru interes nu se referă la faptele pe care ea le conține, ci la istoricul care a scris opera» [15].

Ceva asemănător citim la Lucien Febvre :

«Şi în fine faptele... Ce numiți fapte ? Ce se ascunde în spatele acestui mic cuvînt «fapt» ? Credeți că faptele sînt date istoriei ca realitățile substanțiale, că timpul le-a îngropat mai mult sau mai puțin adînc şi că e vorba pur şi simplu de a le dezgropa, de a le curăța, de a le prezenta contemporanilor într-o lumină frumoasă ? Sau preluați asupra voastră cuvîntul lui Berthelot, care a preamărit chimia imediat după primele ei triumfuri — chimia, chimia *sa*, singura ştiință dintre toate, spunea el cu orgoliu, care *îşi fabrică obiectul*. În privința aceasta Berthelot se înşela. Căci toate ştiințele îşi fabrică obiectul lor» [16].

Teoreticienii istoriei îşi pun din ce în ce mai des şi mai clar întrebarea : Care este punctul de plecare în activitatea istoricului, aşa-numitul fapt brut sau teoria ? Şi din ce în ce mai des această a doua posibilitate este socotită ca răspunsul cel adevărat.

Ch. Blake citează următoarea propoziție a lui Oakeshotts pe această temă :

«El (istoricul) este prezentat ca un cercetător care porneşte de la «fapte nude», în timp ce e mai sigur dacă se spune că el nu face niciodată aceasta, deoarece un asemenea punct de plecare este în genere imposibil. Mai degrabă el începe cu o interpretare, pe care însă o resemnifică» [17].

---

[15] E. H. Carr, *What is History ?*, *Op. cit.*, p. 16 ş.u.

[16] Lucien Febvre, *Combats pour l'histoire*, A. Colin, Paris, 1953, p. 115 ş.u.

[17] Citat după Christopher Blake, *Can History be Objective ?*, în : Patrick Gardiner (ed.), *Theories of History*, Glencoe Ill., 1959, p. 330 ş.u.

Şi H. J. Marrou scrie :

«...În mod logic, procesul de elaborare a istoriei e declanşat nu de existenţa documentelor, ci de un demers original, «chestiunea pusă», care îşi pun amprenta pe alegerea, delimitarea şi concepţia subiectului» [18].

Este de remarcat că, în ultimul timp, şi teoreticienii marxişti ai istoriei apără o poziţie asemănătoare. Astfel, Igor Kon, pornind de la evoluţia conceptului de «fapt istoric« (trecerea de la fapte particulare la procesele istorice), subliniază totodată legătura strînsă dintre fapt şi teorie :

«Fapte ca mişcarea preţurilor, diferenţierea claselor sociale, concentrarea proprietăţii funciare, acumularea primitivă ş.a. nu mai pot să fie prezentate în întregime ca fenomene particulare, unice, care s-ar putea descrie fără a recurge la «generalizări teoretice». Căci s-a adeverit că dependenţa între «fapte» şi «generalizări» este bilaterală... «Faptul istoric» a devenit, într-un anumit sens, nu numai premisă, ci şi rezultat al cercetării» [19].

Şi mai tranşant este formulată această idee de Witold Kula (Polonia), în excelentul său eseu : *Faptul istoric şi importanţa lui* :

«Faptul istoric este o construcţie ştiinţifică, întrucît, aşa cum am spus, el trasează frontierele cronologice, geografice şi faptice ale unui complex de fenomene. Istoria istoriografiei cunoaşte chiar dispute ştiinţifice, declanşate de delimitarea fiecăruia dintre domeniile de cercetare» [20].

---

[18] H. J. Marrou, *De la connaissance historique,* Paris, 1959, p. 61.

[19] Igor Kon, *Idealizm filozoficzny i kryzys burżauzyjnej myśli historyczney,* Warszawa, 1967, p. 316 (subl. — A.S.).

[20] Witold Kula, *Rozważania o historii,* Warszawa, 1958, p. 63 ş.u.

La sfîrşitul Eseului citim :

«Fiecare construcţie şi fiecare selectare a faptelor s-a întemeiat pe o anumită cunoaştere a societăţii — sau, mai mult, a unei reprezentări a societăţii — şi a organizării ei... Diversităţii de criterii în funcţie de care, de-a lungul secolelor, istoricul construieşte şi selectează faptele, îi datorează ştiinţa istoriei vitalitatea sa» [21].

Cu aceasta am ajuns la sfîrşitul analizei noastre asupra diverselor aspecte ale chestiunii : «ce este un fapt istoric». Am degajat din aceasta cinci teme posibile de reflexie în raport cu problema pusă :

În primul rînd : dacă întrebăm : «ce este un fapt istoric ?», vrem să ştim ce poate fi considerat ca atare ; răspunsul este că evenimente, procese şi produsele lor în domeniul vieţii sociale pot fi fapte istorice.

În al doilea rînd : trebuie să precizăm care fapte merită calificarea ca «istorice» ; răspunsul este că criteriul hotărîtor îl constituie semnificaţia pe care o au faptele date pentru dezvoltarea socială, ceea ce presupune totdeauna un sistem de referinţă.

În al treilea rînd : această chestiune priveşte structura faptelor istorice, îndeosebi justificarea distincţiei dintre fapte simple şi fapte complexe.

În al patrulea rînd : problema se referă la statutul ontologic al faptului istoric ; este vorba, dacă el este un fragment din *res gestae* sau un enunţ despre acesta.

În al cincilea rînd : în sfîrşit, ne-am pus problema statutului gnoseologic al faptelor istorice : sînt acestea «brute» sau sînt rezultatul intervenţiei unei teorii ?

Cercetarea acestor cinci formulări ale chestiunii «ce este un fapt istoric ?» a declanşat în cîmpul nostru de vedere un întreg registru

---

21 *Ibidem*, p. 72 ş.u.

de probleme. Ne rămîne acum încă o problemă de examinat, problemă care a intervenit în legătură cu cea de a cincea formulare a întrebării, mai exact, cu selectarea materialului istoric de către istoric. În timp ce, în analiza anterioară ne interesa în primul rînd selectarea materialului ce constituie un fapt istoric, acum e vorba de problema : ce fapte istorice exclude istoricul în analizele sale din masa de evenimente, procese și produsele lor, fapte pe care el nu le consideră în categoria celor istorice. Această problemă a fost doar în treacăt atinsă în analizele noastre de pînă acum ; dată fiind importanța acestei probleme, trebuie să revenim asupra ei, supunînd-o unei analize sistematice.

Această analiză este cu atît mai necesară, cu cît problema selectării faptelor istorice este strîns legată de cea tratată mai sus a constituirii faptelor prin selectarea materialului istoric corespunzător : căci procedînd la o asemenea selectare în vederea stabilirii unui fapt istoric dat, constituindu-l astfel în sensul gnoseologic, se ajunge în același timp și la o selectare a evenimentelor istorice mai importante (fapte istorice) din masa evenimentelor indiferente din punct de vedere istoric. Dar și afirmația inversă este corectă : la o selectare a faptelor istorice din evenimentele istorice — și aceasta se face totdeauna pe baza unei anumite teorii sau ipoteze, care constituie aici sistemul de referință —, determinăm și modalitatea de selectare a materialului istoric din care se constituie faptul dat.

Dacă noi, ca istorici, ne-am afla în fața trecutului fără nici o teorie sau ipoteză prealabilă (fie aceasta formulată conștient, așa cum se obișnuiește la savanți, fie impusă în mod spontan de practică, așa cum este cazul, de regulă, în viața cotidiană), am fi complet derutați în fața haosului mulțimilor infinite de evenimente, procese și produsele acestora, deoarece, potențial fiecare eveniment și fiecare

proces ar putea să pretindă rolul de fapt istoric. În acest caz, cînd vorbim de un «fapt istoric», noi avem în vedere, evident, nu numai obiectivitatea evenimentului (în acest sens, fiecare dintre evenimente *este* un fapt istoric), ci și un eveniment particular considerat ca obiectiv; în acest sens, îi recunoaștem acestuia semnificația pe baza influenței lui asupra altor evenimente, și chiar asupra cursului istoriei, semnificație ce îl ridică la rangul de fapt istoric, adică de fapt despre care vorbește știința istoriei. Aici devine evident încă o dată caracterul complicat al faptului istoric, care, din punctul de vedere al statutului său ontologic, este un fragment al *istoriei devenite*, al realității obiective, pe rînd, din punctul de vedere al statutului gnoseologic — ca și în toate celelalte cazuri ale relației cognitive —, el este produsul unei interacțiuni specifice a subiectului și obiectului. Întrucît rămîne o parte constitutivă solidă a realității obiective, care există în afară și independent de spiritul cunoscător, faptul istoric este în același timp și un produs specific, un produs în geneza căruia spiritul istoricului și-a exercitat acțiunea. Este astfel fals să credem, așa cum afirmă pozitiviștii, că faptele istorice se degajă *de la sine* din alte evenimente sau procese istorice (deoarece ele sînt istoricește importante și semnificative), iar istoricul ar trebui numai să le înregistreze și să le expună, semnificația lor impunîndu-se de la sine. Acest punct de vedere extrem de simplist este de nesusținut în lumina rezultatelor teoriei contemporane a cunoașterii. Nici un eveniment nu se poate degaja de la sine din altele, el rămînînd pur și simplu printre multe alte evenimente. «Importanța», «semnificația» unui eveniment este o calificare valorizantă care necesită nu numai existența obiectului valorizat, ci și pe aceea a subiectului valorizator. Aceasta este o constatare evidentă pentru cel ce înțelege relația cognitivă și rolul factorului

subiectiv în ceea ce-i conştient cunoscut. Am vorbit deja despre aceasta în prima parte a cărţii, şi reluăm aici tezele numai din motive de precauţie, cu atît mai îndreptăţit cu cît constatarea priveşte şi relaţia de valorizare. Nu este nimic uimitor, şi nu ne situăm nici împotriva materialismului în teoria cunoaşterii nici împotriva teoriei reflectării (cel puţin într-o accepţie determinată), dacă spunem că faptul istoric este rezultatul, produsul unei teorii. Căci numai pe baza unei teorii determinate, istoricul procedează la o *selectare* din evenimentele şi procesele istorice obiective, cărora le conferă demnitatea de fapte istorice. De aci şi faptul notoriu că istoricii se deosebesc adesea în alegerea pe care o fac, în sensul că selecţia unuia nu este recunoscută de toţi, după cum, de asemenea, ceea ce, în anumite epoci sau la istorici dintr-o şcoală anumită fusese lăsat la o parte pur şi simplu ca un eveniment fără semnificaţie istorică, este ridicat la rangul de fapt istoric în alte timpuri sau la istorici ai unei alte şcoli.

De ce aşa ? Să ne referim în răspunsul nostru la istoricul E. H. Carr, care are meritul de a fi spus cu un umor tipic britanic ceea ce era de spus în acest caz.

«Atunci cînd citiţi opera unui istoric, aplecaţi-vă atent urechea la zumzetul vocii sale. Dacă nu-l percepeţi, atunci sau sînteţi surzi, sau istoricul vostru este un pisălog. Nu, într-adevăr, faptele nu se aseamănă peştilor de pe tejgheaua negustorului, ci mai mult acelora care înoată în oceanul imens şi adesea inaccesibil ; ceea ce istoricul surprinde, depinde în parte de hazard, dar mai cu seamă de zona din ocean pe care şi-a ales-o pentru pescuit şi de uneltele de care se serveşte. Aceşti trei factori sînt, evident, determinaţi de genul de peşte pe care doreşte să-l prindă. În general, istoricul va obţine genul de fapte pe care doreşte să-l găsească. Istoria înseamnă

interpretare. Într-adevăr, dacă, punîndu-l pe Sir George Clark cu capul în jos, aş recunoaşte că istoria este «un sîmbure dur de interpretare, înconjurat de miezul faptelor discutabile», aserţiunea mea ar fi fără îndoială, unilaterală şi generatoare de eroare, însă mai puţin, îndrăznesc să afirm, decît formula originară" [22].

Cunoscutul istoric francez Lucien Febvre completează cuvintele lui Carr în felul său :

«Aţi auzit destul vechile generaţii repetînd : «Istoricul nu are dreptul de a alege faptele». Cu ce drept ? În numele căror principii ? A alege ar însemna un atentat împotriva «realităţii», deci împotriva «adevărului». Totdeauna aceeaşi idee ; faptele, mici cuburi de mozaic, clar deosebite unul de altul, complet omogene, bine şlefuite. Un cutremur de pămînt a dislocat mozaicul ; cuburile sînt îngropate în sol ; să le extragem şi, mai ales, să veghem să nu uităm vreunul dintre ele. Să le strîngem pe toate. Dar să nu alegem... Spuneau aceasta dascălii noştri, ca şi cum, din simplul fapt al hazardului care a distrus un anumit vestigiu şi a protejat pe altul (să nu vorbim, în acest moment, de faptul omului), întreaga istorie n-ar fi o alegere. Şi dacă nu erau decît aceste hazarduri ? În fapt, istoria este o alegere. Arbitrară, nu, preconcepută, da... Or, fără teorie prealabilă, fără teorie preconcepută, nu-i posibil nici un travaliu ştiinţific. Construcţie a spiritului care răspunde nevoii noastre de a înţelege, teoria este însăşi experienţa ştiinţei... Un istoric care refuză să gîndească faptul uman, un istoric care profesează subordonarea pură şi simplă faţă de fapte, ca şi cum faptele n-ar fi produsele sale, ca şi cum nu ar fi fost alese de el, în prealabil, în toate sensurile cuvîntului «ales» (şi ele nu pot să nu fie alese de el) — este doar un

[22] E. H. Carr, *What is History? Op. cit.*, p. 18.

ajutor tehnic. El poate să fie excelent, însă nu este un istoric» [23].

Aceste citate au fost cam lungi, însă a meritat să le introducem, căci ele sînt declarații ale unor istorici prin excelență, care angajează, pe lîngă aceasta, reflecții metateoretice, fiind pe deplin conștienți de implicațiile acestora. *Quae est mutatio rerum*, s-ar putea spune în numele istoricilor pozitiviști, auzind aceste cuvinte. Dar trebuie să se dea dreptate novatorilor. Cuvintele lor ar trebui însă înconjurate cu semnale de alarmă, pentru a avertiza asupra pericolelor la care ne-ar expune, depășirea anumitor limite urmînd direcția pe care ei o indică.

Problema constă astfel în următoarea și incontestabila dilemă obiectivă. În cursul vieții umane se ivește o mulțime infinită de evenimente, procese și produse ale acestora, care ar putea să fie tot atîtea fapte istorice, între ele stabilindu-se raporturi de interdependență, conexiune și interacțiune. Numai o cantitate infimă dobîndește demnitatea faptelor istorice, altele nu. De ce așa?

Auzim la această întrebare răspunsul ce se impune spontan, că numai faptele importante, care au jucat un anumit rol în dezvoltarea societății dobîndesc acest rang. De acord, dar de unde știm asta? Căci faptele ca atare nu poartă nici un fel de semne distinctive. Și, în plus, istoricii se deosebesc în mod izbitor în determinarea faptelor istorice, mai ales istoricii aparținînd unor epoci diferite, cum s-a arătat deja. Circumstanța că fapte pînă atunci obscure au avansat la rangul de fapte istorice, pe cînd altele, care au fost considerate odinioară ca semnificative, s-au degradat la nivelul de fapte banale, lipsite de importanță istorică, trebuie să ne provoace scepticism.

---

[23] L. Febvre, *Combats pour l'histoire*. *Op. cit.*, p. 116 ș.u.

Cine poate deci să decidă asupra atributului de importanță istorică, care unui fapt i se conferă, iar altuia nu? Bineînțeles, omul care studiază procesul istoric, adică istoricul. Dar acest act nu-i nicidecum expresia arbitrariului personal, a propriei aprecieri și a subiectivismului pur. Căci istoricul este el însuși un «produs» social[24], a fost format în spiritul unei anumite teorii și este exponentul acesteia. Asupra selectării faptelor hotărăște astfel contextul istoric în care se află istoricul, teoria pe care el o aplică și care este un fapt social. Tocmai în acest sens teoria *precede* faptelor.

Interpretarea deci este aceea care ridică faptele obișnuite la rangul de fapte istorice sau, respectiv, le răstoarnă de pe piedestal. Se face aceasta în mod arbitrar? — repetăm noi întrebarea lui Febvre. Bineînțeles, nu. În primul rînd pentru că evenimentele, procesele ș.a. sînt ele însele ceva obiectiv, și nu o creație spirituală a istoricului. În al doilea rînd, deoarece mîinile istoricului sînt legate prin teoria pe care el o profesează, astfel încît el este mai mult executorul directivelor acesteia decît propriul ei stăpîn. În al treilea rînd, deoarece el este determinat în mod social de interesele epocii sale, ale clasei căreia îi aparține ș.a. Totuși, o dată cu acest corectiv social important, istoricul introduce și un factor subiectiv în cunoașterea istorică. Oricît ar părea de riscant, repetăm o dată în plus, că nu se

---

[24] În diversele critici ale lucrărilor mele de antropologie, mi s-a reproșat adesea folosirea cuvîntului «produs», ca și cum ar fi fost vorba nici mai mult, nici mai puțin, decît de un cuvînt murdar. Admit că acest cuvînt aparține jargonului marxist, dar el se «potrivește» perfect gîndirii pe care trebuie s-o medieze; de aceea, nu aș putea găsi un altul mai bun. Cine cunoaște marxismul, înțelege că, aici nu poate fi vorba de nici o vulgarizare și simplificare a întrebuințării cuvîntului și, ca urmare, este vorba aici numai de o problemă fictivă.

greşeşte cu nimic nici faţă de materialism nici faţă de teoria reflectării, dacă se susţin asemenea opinii. Ele concordă, dimpotrivă, cu teoria contemporană a cunoaşterii şi cu rezultatele ştiinţelor particulare, cum sînt lingvistica, psihologia, sociologia cunoaşterii ş.a., care, prin cercetările lor concrete, au lărgit orizontul ştiinţei noastre teoretico-gnoseologice.

Deci, istoricul este cel care procedează la selectare, deşi aceasta nu este un act arbitrar. El selecţionează materialul din care construieşte faptul şi numai în acest sens îl constituie. Din masa de fapte ale vieţii cotidiene, el separă faptele istorice. Şi de aceea este corectă afirmaţia că nu există fapte «brute» ; aşa-numitele fapte «brute» sînt rezultatul unei anumite elaborări teoretice şi, în plus «promovarea» lor în categoria faptelor istorice nu constituie punctul de plecare, ci punctul final, rezultatul. Chiar atunci cînd avem a face cu o propoziţie aşa de banală ca «Bătălia de la Grunwald a avut loc în anul 1410» (ceea ce este sau adevărat sau fals, după cum această propoziţie concordă sau nu cu realitatea), recunoaşterea acestui fapt ca un fapt istoric este rezultatul adoptării unui sistem de referinţă determinat (istoria politică) şi al unei teorii determinate. Totdeauna situaţia este astfel, chiar dacă anumite fapte (ca, de pildă, bătălia de la Grunwald) sînt recunoscute ca fapte istorice pe baza tuturor sistemelor teoretice ; cu atît mai puţin pot exista fapte «brute», adică fapte istorice «în sine», a căror selecţie să nu fi fost precedată de o reflecţie teoretică determinată.

În lumina a ceea ce am spus pînă acum, putem să ne terminăm analizele cu un citat elocvent din lucrarea lui Carr :

«Istoricul şi faptele istorice au nevoie unul de celălalt.

Fără faptele sale, istoricul este lipsit de rădăcinile sale şi steril : fără istoricul lor, fap-

tele sînt moarte, lipsite de semnificație. De aceea, la întrebarea «Ce este istoria ?», primul meu răspuns sună astfel : istoria este un proces continuu de interacțiune între istoric și fapte, un dialog fără sfîrșit între prezent și trecut» [25].

Descriere — Explicare — Evaluare

> «Adunați fapte. Pentru aceasta mergeți în arhive. Aceste hambare de fapte. Nu trebuie decît să te cobori acolo pentru a le culege. Coșuri întregi. Le așezați pe masă. Procedați ca și copiii atunci cînd se amuză cu „cubulețe" și se străduiesc să reconstruiască frumoasa imagine care le-a fost aruncată în dezordine... Jocul s-a sfîrșit. Istoria s-a scris. Ce vreți mai mult ? Nimic. Dacă nu : a ști pentru ce ? Pentru ce se scrie istoria ? Și, deci, ce este atunci istoria ?»
>
> LUCIEN FEBVRE
> (Combats pour l'histoire)

Cu aceste cuvinte încheie eminentul istoric francez Lucien Febvre unul dintre eseurile sale polemice îndreptate împotriva concepției istoriei ca istorie factografică, *istorie istorizantă.*

Chestiunile puse de el nimeresc în plin. Se mărginește istoria ca știință și poate ea în genere să se mărginească la «pura» prezentare a faptelor, la «simpla» descriere ? Și dacă nu, cu ce poate și trebuie să se ocupe istoria, și ce este ea în definitiv ?

Răspunsul negativ la această primă întrebare este conținut *implicit* (abstracție făcînd de

---

[25] E. H. Carr, *Ibidem*, p. 24.

cîteva declarații sporadice formulate *explicit* în alte analize) în expunerile de pînă acum. Nu, istoria nu este și nici nu poate să fie o «pură» descriere, iar postulatul unei istorii care prezintă evenimentele «wie es eigentlich gewesen», așa cum interpretează fondatorii acestui program, este o ficțiune nocivă din punct de vedere științific. În primul rînd, deoarece istoricul nu exclude rolul său activ ca subiect cunoscător din relația cognitivă — căci și cunoașterea istorică este o asemenea relație ; el nu poate să evite introducerea factorului subiectiv în cunoaștere, care este totdeauna — într-un fel *ex definitione* — «parțială», «partinică», în sensul condiționării perspectivei cognitive a istoricului de către raporturile sociale și interesele proprii epocii și mediului în care el trăiește. Fără a mai vorbi de condiționarea acestei perspective în structura sa psihosomatică individuală. În al doilea rînd, deoarece categoria de bază a postulatului unei istorii «pur descriptive», unei «istorii istorizante», categoria de fapt istoric introduce în cunoaștere un sistem complicat de incidențe ale factorului subiectiv, această categorie nu constituie o garanție a obiectivității «pure» a cunoașterii, a epurării sale de factorul subiectiv, așa cum în mod eronat o consideră fondatorii curentului pozitivist, din gîndirea istorică ; dimpotrivă, faptul istoric, ca o categorie științifică, introduce factorul subiectiv cu tot caracterul său cognitiv complex, în înseși fundamentele istoriografiei.

Cu aceste chestiuni ne-am ocupat pe larg în capitolele precedente. Cum noi tindem însă către un răspuns sintetic la chestiunea obiectivității cunoașterii istorice, nu ne putem declara mulțumiți doar cu atît, nu ne putem rezuma la cele spuse pînă acum ; este nevoie de o analiză cît mai multilaterală posibilă a acțiunii factorului subiectiv în cunoașterea istorică. Este rezolvată oare problema, dacă s-a analizat faptul istoric și selectarea sa ? Bine-

înţeles nu, deoarece istoricul nu numai descrie faptele, ci le şi explică şi le evaluează. Ne vedem astfel puşi în faţa a cel puţin două probleme noi : cea a explicaţiei şi cea a evaluării în ştiinţa istoriei.

Problematica pe care o abordăm aci în legătură cu întrebarea de mai sus, anume dacă ştiinţa istoriei se poate mărgini la descrierea «pură», ne este cunoscută din controversa în jurul caracterului idiografic sau nomotetic al acestei ştiinţe. Această dispută se află astăzi în afara cercului nostru de preocupări[1]. Mai întîi, deoarece ne concentrăm aici numai asupra acţiunii factorului subiectiv în cunoaşterea istorică. În al doilea rînd însă, deoarece apărarea unui idiografism extrem este din ce în ce mai rară printre istorici. Aceştia tind mai mult către acceptarea tezei unui nomotetism moderat, întrucît apără părerea că istoricul poate să se refere la legile dezvoltării istorice, deşi formularea unor asemenea legi nu este o sarcină specifică ştiinţei istoriei. În consecinţă, ne concentrăm asupra problemelor explicaţiei şi evaluării în ştiinţa istoriei.

Din punct de vedere metodologic şi teoretic, ambele probleme alese sînt şi importante şi complicate. De aceea, trebuie precizat, că nu avem intenţia de a le supune unei analize detaliate şi complexe. Căci o asemenea analiză ar lua pentru fiecare dintre aceste probleme dimensiunea unei monografii. Analiza primeia ar cere referirea la o teorie generală a explicaţiei în ştiinţă, ceea ce ar antrena necesitatea analizei legilor ştiinţifice în genere şi a celor istorice în speţă ; în al doilea caz, dimpotrivă, ar fi inevitabil să ne referim la o axiologie în sens larg şi să cercetăm aplicarea concretă a acesteia la evalurea în ştiinţa istoriei. Fiecare dintre aceste teme e de na-

---

[1] Cu această problemă m-am ocupat pe larg în lucrarea mea : *Obiektywny charakter praw historii*, Warszawa 1955.

tură să reclame o tratare monografică, iar construirea analizelor de față nu ar reuși o asemenea tratare detaliată a lor. Trebuie, deci, să ne mărginim la o latură determinată a problemei, anume la rolul factorului subiectiv atît în raport cu explicarea cît și cu evaluarea în știința istoriei. Este vorba, evident, de o cunoaștere mai largă și mai adîncită a rolului pe care îl joacă factorul subiectiv în cunoașterea istorică ; cu toate limitele, această punere a scopului este de mare importanță pentru sinteza noastră finală.

Să ne reîntoarcem la cuvintele lui Lucien Febvre. Știința istoriei, spune el, nu constă numai în aceea că face un tot din fapte particulare, ci și în explicația, *de ce* aceasta s-a petrecut așa și nu altfel. Acest *savoir pourquoi* postulat de Febvre constituie și știința istoriei.

Afirmînd aceasta, ne gîndim la opoziția dintre istorie și cronică. Este o problemă veche, pe care Benedetto Croce a cercetat-o cu ajutorul categoriilor metafizicii sale spiritualiste. Tocmai aceasta însă face concepția sa inutilizabilă pentru noi. Opoziția istoriei și a cronicii conține însă cîteva idei fecunde, care ne ajută să înțelegem mai bine și mai clar sensul istoriei ca știință și rolul pe care îl are explicația istorică în cadrul acesteia. De aceea, să recurgem la o altă analiză, mai neutră a acestei chestiuni. Propun aici un pasaj din cuvîntul de deschidere al lui Morton White la un simpozion consacrat problemelor filosofiei și istoriei.

«Cronica unui obiect oarecare este, aș spune, o legătură de aserțiuni empirice nonexplicative, care menționează în mod expres acest obiect și raportează despre lucrurile care-l privesc și care au fost adevărate în diferite timpuri. Printr-o aserțiune nonexplicativă, înțeleg una care nu leagă laolaltă cu cuvintele «pentru că» două constatări asupra faptelor. Con-

venția după care legăturile într-o cronică nu ar trebui să fie explicative a rezultat din fidelitatea față de ideea după care o cronică relatează numai despre «fapte», în sensul strict al cuvîntului»[2].

În opoziție cu cronica, istoria *explică* fenomenele despre care vorbește. În acest fel, explicația este conținută *ex definitione* în conceptul de istorie. Spre deosebire de cronicar, istoricul cercetează nu numai ce s-a întîmplat, ci și de ce s-a întîmplat[3].

Consider această deosebire dintre cronică și istorie ca importantă și corectă. Tocmai pe baza acestei deosebiri este inteligibilă importanța explicației pentru știința istoriei.

Ca să știi «pentru ce» înseamnă să poți răspunde la întrebarea «pentru ce». Tocmai pe aceasta se bazează explicația fenomenelor. Survin însă de îndată și dificultăți, legate în cazul de față de rolul factorului subiectiv. Explicațiile care se dau pe baza unuia și aceluiași complex de fapte pot să fie și sînt diferite, așa cum știm din practica istoriografiei. Cu aceasta se relevă marea importanță a deosebirilor dintre școli și sisteme teoretice în știința istoriei : direct sau indirect, datorită lor, istoricii, pe baza unuia sau altuia dintre sisteme și dispunînd de aceeași cunoaștere factuală, înțeleg, explică și evaluează aceste fapte în mod diferit și uneori de-a dreptul contradictoriu.

Un alt teoretician francez de seamă al istoriei scrie astfel :

«... Orice interpretare este o reconstrucție... După scopul pe care-l urmărește, istoricul stabilește legături diferite între elemente, întrebuințează alte concepte : el însuși este cel care își fixează scopul... Pluralitatea interpretărilor

---

[2] M. White, *Philosophy and History*, în : Philosophy and History, New York, 1963, p. 5.
[3] *Ibidem*, p. 6.

este evidentă de îndată ce se are în vedere travaliul istoricului. Căci survin tot atîtea interpretări cîte sisteme există, adică, în termeni vagi, *concepții psihologice* și chiar logici *originale*. Mai mult, se poate spune că *teoria precede istoria*, dacă prin teorie se înțelege totodată determinarea unui sistem anumit și valoarea atribuită unui anumit tip de interpretare»[4].

Astfel, plecînd de la o seamă de fapte unanim recunoscute de istorici, întrucît ele sînt scoase din izvoare diferite (termenul «izvor» fiind întrebuințat în sens larg aici), diferiți istorici înțeleg în manieră diferită procesul istoric și îl prezintă diferit. Și aceasta nu numai pentru că ei ajung la o selectare diferită a faptelor pe care le consideră ca importante, ca istorice, ci și pentru că ei le unesc în mod diferit și le explică în mod diferit.

Așa cum am constatat mai sus, că explicația aparține *ex definitione* conceptului de istorie (dacă distingem istoria de cronică), trebuie să spunem acum — cel puțin într-o formă generală — ce înțelegem prin cuvîntul «explicație».

În cele de mai sus, am precizat că nu intenționăm să intrăm în analiza problematicii explicării și evaluării în istorie. Totuși, trebuie să circumscriem cel puțin ceea ce este aici indispensabil pentru a putea să înțelegem aspectul problemei care ne interesează.

Diferiți autori, care se interesează de problema explicației în știință, o înfățișează în mod diferit, și, în raport cu istoriografia, proiectează tipologii ale modurilor de explicație, oferind, în fine aprecieri deosebite asupra rolului fiecăruia dintre aceste moduri de explicare.

R. B. Braithwaite, pe care îl consider cea mai mare autoritate în acest domeniu, distinge

---

[4] R. Eron, *Introduction..., op. cit.*, p. 111.

explicaţia cauzală de cea finală. În ambele cazuri, chestiunea pusă este aceeași : «pentru ce ?», însă în fiecare dintre ele caracterul răspunsului este altul atît din punct de vedere formal, cît și al conținutului. În primul caz, răspunsul sună : «din cauză de», în cel de al doilea însă : «în scopul lui x» [5].

Dacă, în acord cu Braithwaite, înțelegem chestiunea privitoare la cauza unui fenomen ca una care se referă la evenimentul, anterior sau simultan fenomenului, și dacă acest eveniment, în condiții constante nespecifice, e suficient să determine — în concordanță cu legea cauzalității — fenomenul de explicat, atunci rezerva făcută de autor, care, din punctul de vedere al aspectului care ne interesează pe noi este de mare importanță, trebuie să fie neapărat luată în considerație. Tocmai datorită importanței ei și introducem aici textual această rezervă :

«Atunci cînd se pune problema «pentru ce ?», nu se așteaptă un răspuns care ar conține enumerarea detaliată a tuturor evenimentelor a căror sumă constituie cauza totală, adică ansamblul evenimentelor, care, în mod colectiv, determină evenimentul de explicat ; tot ceea ce se așteaptă de obicei este acea *cauză-parțială care interesează în cel mai înalt grad pe cel care întreabă*, și care prezumtiv este aceea despre care el nu știe nimic. Unul din scopurile unei explicări *integrale* ar fi de a defini cauza totală ; în acest sens — ca în cea mai mare parte a sensurilor acestei explicări integrale — «explicarea integrală» nu va fi unică, deoarece (ca aproape toate sensurile «cauzei») *același eveniment poate să aibă foarte multe alte cauze total diferite*» [6].

Încă în cursul dezvoltărilor ulterioare cu prilejul reflecțiilor generalizatoare asupra ro-

---

[5] R. B. Braitwaite, *Scientific Explanation*, Cambridge, 1953, p. 320 (subl. — A.S.).
[6] *Ibidem*, p. 320 (subl. — A.S.).

lului factorului subiectiv în cercetarea istorică vom mai reveni asupra acestei chestiuni. Deja la prima vedere însă este clar că Braithwaite integrează factorul subiectiv (care interesează cel mai mult pe cel care pune chestiunea) ca parte organică în reflecțiile sale.

Explicația cauzală constituie o problemă grea nu numai datorită faptului că nu este integrală, ci și întrucît poate fi considerată ca cercetare fie a condițiilor suficiente (sensul cel mai tare), fie numai a condițiilor necesare (sensul cel mai slab). Adesea însă, întrebarea «pentru ce» cuprinde ambele aspecte ale problematicii ; ea se referă la condițiile suficiente, cît și la specificarea condițiilor necesare pentru evenimentul dat.

Cel de al doilea tip de explicație este, după Braithwaite, cel teleologic. În acest caz, la întrebarea «pentru ce» răspundem cu indicarea scopului prin mijlocirea căruia se realizează evenimentul sau acțiunea de explicat. Ca exemplu de asemenea explicație, pe care autorul o consideră ca în întregime satisfăcătoare din punct de vedere științific, este răspunsul la întrebarea : «de ce rămîi acasă în această vară ?», răspuns ce indică scopul rămînerii acasă pe timpul verii, de pildă : «pentru a termina o carte pe care trebuie să o predau editurii la începutul toamnei» [7].

Să căutăm încă o formulare a autorului în cauză, deoarece ea aruncă o anumită lumină asupra problemei noastre și la care merită osteneala să ne întoarcem încă o dată în cele ce urmează.

«Această explicare se bazează pe constatarea unui scop de atins : ea descrie acțiunea ca pe una orientată asupra unui scop determinat,

---

[7] *Ibidem*, p. 322 ș.u.

ca pe o «acţiune orientată de un scop»... Aici cuvîntul «scop» este întrebuinţat *pentru a indica o orientare,* însă nu pe cel care ar da-o» [8].

În acest caz, autorul vrea în mod expres să elimine factorul subiectiv. I-a reuşit aceasta ? Se poate în mod efectiv recunoaşte existenţa unei activităţi orientată de un scop fără un subiect care stabileşte acest scop ?

Tipologia lui Braithwaite nu este însă unica.

Hempel, autorul unui eseu strălucit asupra explicaţiei în ştiinţa istoriei, eseu model prin precizia expresiei gîndirii, recunoaşte în fapt numai un tip de explicaţie, anume pe cea cauzală, care se bazează totdeauna pe subsumarea unui eveniment concret sub o lege generală. Definiţia clasică a explicaţiei după Hempel este următoarea :

«Explicaţia cazului unui eveniment de genul E, într-un loc determinat şi un timp determinat, se bazează, aşa cum se spune de obicei, pe indicarea cauzelor sau a factorilor determinanţi ai lui E. Aserţiunea după care o succesiune de evenimente — să spunem de tipul C_1, C_2... Cn — a cauzat evenimentul de explicat, se reduce la teza că, în conformitate cu anumite legi generale, o succesiune de evenimente de tipul amintit este însoţită de regulă de un eveniment de tipul E. În acest fel, explicaţia ştiinţifică a evenimentului în cauză se compune din :

1. O succesiune de constatări care afirmă existenţa evenimentelor C_1, C_2... Cn într-un timp şi într-un loc determinat,

2. un şir de ipoteze universale ce implică următoarele :

a) tezele ambelor grupe sînt suficient confirmate prin evidenţa empirică,

---

[8] *Ibidem,* p. 323 (subl. — A.S.).

b) din ambele grupe de teze poate fi dedusă logic propoziția care enunță existența evenimentului E» [9].

Acesta nu este nicidecum un punct de vedere original sau măcar numai o nouă formulare. În școala neopozitivismului, din care a provenit și Hempel, Karl Popper a dat mult mai de timpuriu, în a sa *Logik der Forschung*, o formulare analoagă a explicației în știință, iar, în aceeași epocă cu Hempel, acest punct de vedere l-au susținut și alți teoreticieni ai istoriei (de pildă, Patrick Gardiner, care, în concluzia unui raționament asemănător, scrie : «... Un eveniment este explicat atunci cînd el a fost subordonat unei generalizări sau unei legi» [10].

Dealtfel, Hempel, în considerațiile sale asupra practicii istoriografiei, stabilește — în ciuda formulării categorice a definiției sale a istoriei, care, după el, presupune totdeauna existența legilor generale — că aici nu se observă regulile stricte ale explicației. Aceasta are loc atît atunci cînd legile generale (ipotezele) sînt formulate *expressis verbis*, deoarece ele privesc psihologia individuală și par banale, cît și atunci cînd (cazul care este de un deosebit interes pentru noi), din cauza caracterului lor statistic și, prin urmare — în raport cu evenimentele particulare — numai probabilistic, ele nu pot fi formulate cu precizie. Apoi Hempel conchide :

«Numeroase explicații propuse, în istorie, par a admite o analiză de următorul tip : dacă explicațiile ar fi formulate integral și explicit, ar fi de admis și asemenea condiții prealabile și ipoteze probabilistice care să facă în cel mai

---

[9] C. G. Hempel, *The Function of General Laws in History*, în : H. Feeigl and W. Sellars (ed.) : *Readings in Philosophical Analysis*, New York, 1949, p. 459—460.

[10] P. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, Oxford, 1952, p. 1.

înalt grad probabil evenimentul de explicat în lumina condițiilor prealabile. Totuşi, deşi explicațiile în istorie pot să fie construite ca explicații «cauzale» sau numai ca «probabiliste», rămîne adevărat că, în majoritatea cazurilor, condițiile prealabile, şi îndeosebi ipotezele universale implicate aci nu sînt clar indicate și nu pot să fie întregite în mod univoc»[11].

Subliniem astfel că imprecizia punctului de plecare (atît al condițiilor prealabile cît și al ipotezelor acceptate) care determină caracterul probabilist al explicației nu este nici fortuită nici de eliminat. Cu aceasta, se ridică din nou cu toată tăria problema posibilității *diverselor* explicații ca și a deciziei asupra alegerii uneia sau alteia dintre ele. De ce acceptăm această versiune și nu alta? După ce principii luăm decizia?

Şi mai puternic este reliefată această latură a problemei la Ernest Nagel. Și acesta afirmă că explicația istorică a acțiunilor umane este probabilistă, deoarece generalizările, relative la conduitele umane şi care constituie o parte integrantă din presupozițiile explicației, au un caracter statistic[12]. În analiza acestei teze Nagel merge însă mai departe :

«Caracterul incomplet al premiselor atît atunci cînd se aplică modelele de raționament deductiv, cît şi în formularea condițiilor mai mult necesare decît suficiente ale evenimentelor, constituie cele două caracteristici în mod general acceptate, care explică în parte în ce sens explicațiile istorice sînt «probabiliste»[13].

«Probabilitatea» unui eveniment, continuă Nagel, conține întotdeauna un element subiectiv, care nu poate fi eliminat, deoarece indivizi diferiți, pornind de la aceleaşi date prea-

---

[11] C. G. Hempel, *op. cit.*, p. 465.
[12] E. Nagel, *The Structure of Science*, New York, 1961, p. 558.
[13] *Ibidem*, p. 561.

labile şi de la aceleaşi ipoteze, atribuie aceloraşi evenimente grade de probabilitate diferite.

Nagel, care voia să elimine elementul de subiectivitate din explicaţie, propune o nouă semnificare a probabilităţii, pe care o numeşte «probabilitate personalistă»[14]. Hotărîtoare este aci decizia individului, care, pornind de la date prealabile determinate, este înclinat să atribuie unei posibilităţi grade mai mari sau mai mici de probabilitate decît alteia. În fapt, elementul subiectiv nu este eliminat din explicare, ci se schimbă numai forma enunţului.

Pornind de la incompletitudinea explicaţiei istorice şi caracterul probabilist corelat cu ea, subliniate de cea mai mare parte a autorilor, Hempel a ajuns la afirmaţia că, în esenţă nu este vorba aici de o explicaţie *sensu stricto*, ci numai de o «schiţă explicativă» *(explanation sketch)*.

«Ceea ce oferă analizele explicative ale evenimentelor istorice nu este astfel, în cea mai mare parte a cazurilor, o explicaţie în vreunul dintre sensurile dezvoltate mai sus, ci numai ceva ce s-ar putea numi *schiţă explicativă*. Un astfel de proiect constă din indicarea mai mult sau mai puţin vagă a legilor şi condiţiilor prealabile, care sînt privite ca relevante în raport cu ceva considerat, dar au nevoie încă de o „completare", pentru a deveni o explicaţie integral constituită»[15].

Hempel apără astfel caracterul empiric al acestor «schiţe explicative» (verificabile în procesul concretizării lor progresive, în opoziţie cu «cele lipsite de sens», înţelese în spiritul neopozitivismului ca propoziţii fără sens empiric), care, după părerea lui conţin directivele concretizării lor, dar prin aceasta nu se înlătură nicidecum faptul că subiectul cunoscător

---

[14] *Ibidem*, p. 561 ş.u.

[15] C. G. Hempel, *op. cit.*, p. 465.

joacă un rol activ în umplerea schemelor explicative cu un conținut concret.

La baza dificultăților angajate de factorul subiectiv în explicație se află totuși o problemă mult mai importantă, pe care au dezbătut-o o serie întreagă de autori. Aceasta este o problemă filosofică *par excellence*, foarte bine cunoscută în literatura filosofică asupra cauzalității.

Atunci cînd spunem că un eveniment este cauza altuia (de pildă, aruncarea unei pietre într-o fereastră este cauza spargerii geamului), noi săvîrșim *întotdeauna* o alegere a unui eveniment dintre multe altele, pe care le numim laolaltă condițiile evenimentului ce ne interesează pe noi. Aruncarea pietrei nu ar fi spart geamul, dacă nu ar fi intervenit sau nu s-ar fi produs, odată cu evenimentul pe care-l numim efect, multe alte evenimente diferite de acesta : pămîntul a trebuit să se miște în jurul axei sale, să existe un cîmp determinat de gravitație, geamul să fie dintr-o sticlă de o anumită consistență etc. Nu tăgăduim existența acestora, însă ele sînt mai mult condiții ale evenimentului, pe care le presupunem tacit ; dimpotrivă, pe noi ne interesează tocmai evenimentul care a produs *nemijlocit* acel efect, evenimentul fără de care acesta din urmă ar fi lipsit. Este vorba deci de condiția necesară a evenimentului, nu de condiția lui suficientă. Filosoful cunoaște dealtfel ce dificultăți și probleme ies la iveală aci. Mai întîi întrebarea ce poate fi considerat drept condiție necesară, după aceea imposibilitatea de a cuprinde părțile componente ale unei condiții suficiente, apoi arbitrariul în deosebirea evenimentelor, care atrag după sine «nemijlocit» altele, și, în fine, relativitatea alegerii cauzei unui eveniment din alte condiții după criteriul «importanței» acestei cauze. Deosebit de interesantă în acest context este această din urmă problemă, care i-a făcut pe adepții condiționalismului să renunțe în genere la con-

ceptul de «cauză», punînd în locul acestuia condițiile egale și echivalente ale evenimentului.

Referindu-ne aci la problemele corelate cu problema cauzalității, nu avem intenția nici să ne ocupăm de ele, nici să ne hotărîm pentru unul dintre multele puncte de vedere, exprimate în raport cu un atît de vechi diferend. Ceva nu trebuie însă să ne scape atenției și nici să fie trecut sub tăcere în acest context: faptul că, atunci cînd degajăm cauzele anumitor evenimente, noi săvîrșim *întotdeauna* o alegere, pe baza unui sistem de referință determinat și conduși de un sistem determinat de valori, care determină «importanța» mai mare sau mai mică a evenimentelor dintre care facem alegerea.

În afară de aceasta, trebuie să mai fie luată în considerare încă o circumstanță. Pentru elucidarea introdusă mai sus, a problemei cauzalității, am recurs la un exemplu cît se poate de simplu. În istoriografie nu intervin situații atît de banale și exemple, ca acea aruncare cu piatra, sau, oricum, ele nu prezintă interes. Fiecare «fapt istoric» este o complicată condensare de relații și interacțiuni dintre prezent și trecut, este, într-un anumit sens, un conglomerat de evenimente, la constituirea căruia istoricul ia parte activă. Analiza unui așa-numit fapt istoric simplu arată deja caracterul complicat al acestuia și corelația lui cu ansamblul realității sociale, contemporană, cît și cea trecută. Din aceste rațiuni, indicarea cauzelor și a legilor este întotdeauna un fapt de *alegere*, cel puțin alegerea aspectului problemei de cercetat și a sistemului de referință în care situăm faptul istoric de cercetat.

Explicația istorică este, cum s-a spus, întotdeauna incompletă. Hempel vorbește de o «schiță explicativă», care trebuie să fie concretizată constant, neîncetat. Gibson afirmă că explicația se referă numai la factori determinați aleși ; ea nu ar da și nu ar putea să dea

niciodată o conexiune completă de factori; căci numai luați în conexiune aceștia ar constitui condiția suficientă a unui eveniment[16]. Aici însă se ridică chestiunea: după care principii, din mulțimea infinită de relații și întîmplări ce preced unui eveniment sau se produc odată cu el, se face alegerea acelor factori care sînt considerați drept cauze explicative pentru acest eveniment? Care este criteriul importanței lor?

Gibson răspunde că acest criteriu îl constituie efectele pe care le provoacă factorii dați[17]. Punctul esențial este însă tocmai acela de a hotărî care factori au provocat efectele pe care noi le considerăm deosebit de importante. În acest raționament se ivește un veritabil *circulus vitiosus*.

Ernest Nagel este mult mai prudent în tratarea acestei probleme și o lasă de fapt deschisă, indicînd numai diferitele puncte de interogare și dificultățile[18]. El deosebește factorii endogeni (care țin de sfera de competență a istoricului) de cei exogeni (care nu țin de aceasta), și își concentrează atenția asupra celor dintîi, fără a tăgădui, totuși, că factorii biologici, geografici și alții, de exemplu, pot să joace un rol considerabil în dezvoltarea evenimentelor istorice. Cu toată această delimitare conștientă a sferei de competență însă, nu sînt îndepărtate toate complicațiile. Căci întrebarea «Ce este „important“ în raport cu evenimentele istorice?» rămîne pe mai departe deschisă. Nici reducerea maximală a echivocității acestei expresii nu rezolvă problema.

Un punct de vedere interesant pentru sesizarea factorului subiectiv în explicația isto-

---

[16] Q. Gibson, *The Logic of Social Inquiry*, London, 1960, p. 187.

[17] *Ibidem*, p. 191.

[18] E. Nagel, *Relativism and Some Problems of Working Historians*, în: S. Hook (ed.), *Philosophy and History*, New York, 1963, p. 90 ș.u.

rică introduce Maciver. Orice istorie generalizează, însă, spune Maciver, există diferite nivele ale acestei generalizări : de la descrierea individuală la interpretările foarte generale ale istoriei. O confundare a acestor nivele produce erori în argumentare și duce la dispute inutile, ceea ce nu poate rămîne fără urmări pentru explicația istorică : există diferite tipuri de explicare istorică corespondente diferitelor nivele de generalizare. Tocmai în conexiune cu acestea și ca urmare a alegerii treptei de generalizare, pe care o operează istoricul pentru a studia fenomenul dat, își face apariția factorul subiectiv.

«În explicația istorică, la toate nivelele sale, exceptînd nivelul pur individual, tot ceea ce este nesemnificativ este lăsat în afara atenției. Aceasta poate să sune subiectiv, însă în fapt, nu există nici o subiectivitate aici, în afară de subiectivitatea motivului, care dictează alegerea unui anumit nivel» [19].

Considerată ca o explicație cauzală, explicația istorică prezintă încă un aspect care ne interesează aici. Lăsăm la o parte în mod deliberat disputa asupra deosebirii dintre explicație în istorie și în științele naturii, legată strîns de controversa asupra statutului acestor domenii ale cunoașterii. Dacă acceptăm și teza că istoriografia cercetează evenimente concrete, dăm la o parte în mod categoric teza extremistă a școlii lui Ranke despre mărginirea științei istoriei la expunerea faptelor «pure». Dacă istoria trebuie să explice un eveniment istoric (altfel ea nu ar putea fi istorie), ea trebuie să se refere la tot felul de legi, care, în domeniile cele mai variate ale realității, enunță ceva asupra legităților în viața

---

[19] A. M. Maciver, *The Character of Historical Explanation*, în : A. M. Maciver, W. H. Walsh, M. Ginsberg, *Aristotelian Society*, Supplementary Volume XXI, London 1947, p. 42.

individului şi a societăţilor. Numai cu această condiţie este posibilă explicaţia cauzală a evenimentelor date, recurgînd atît la cele trecute cît şi la cele prezente. Istoricul cunoaşte însă o altă formă de reflecţie şi de raţionament, înrudită cu explicaţia. Astfel, dacă se cunoaşte situaţia prealabilă, precum şi legile cărora li se supune un anumit domeniu al realităţii, şi se pot *prevedea* evenimentele viitorului, este posibil să procedăm şi invers : pe baza aceleiaşi cunoştinţe, şi întrucît pornim de la starea dată actualmente a lucrurilor, putem deduce cum a fost trecutul. În literatura de specialitate anglo-saxonă s-a adoptat pentru acest procedeu termenul *retrodiction* (introdus în G. Ryle), care constituie corelativul pentru *predicţie*. În legătură cu această problemă, W. H. Walsh observă următoarele :

«S-a spus că, dacă previziunea viitorului nu este într-adevăr treaba istoricilor, lor le incumbă pe deplin, dimpotrivă, de a sesiza retrospectiv *(to retrodict)* trecutul, adică de a stabili pe baza mărturiei prezentului, cum trebuie să fie privit trecutul. Se avansează argumentul că demersul «retrospectiv» *(retrodicting)* al istoricului este analog conduitei savantului, care, în domeniul ştiinţelor naturii, prevede fenomenele, deoarece, în ambele cazuri, argumentarea pleacă de la unirea premiselor particulare (acesta şi acela are loc acum) cu adevărurile generale ; în cazul ştiinţelor naturii, legile naturii, iar, în cazul istoriei, acele legi care determină comportamentul uman într-o *situaţie* de acest fel sau altul» [20].

Este vorba astfel aici despre un tip de raţionament prin recurenţă, care, în expunerea ipotezelor asupra evenimentului istoric cercetat, ocupă un loc preponderent în munca istoricului ; este un fel de previziune recurentă, pro-

---

[20] W. H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, London, 1951, p. 41.

iectată asupra istoriei: pe baza faptelor cunoscute și a anumitor legi generale se ajunge de la efecte la cauzele prezumtive ale evenimentelor date. Se instituie o situație ce amintește de aceea în fața căreia se vede pus astronomul atunci cînd după toate calculele sale stabilește că într-un anumit loc trebuie să se afle un corp ceresc de o mărime determinată. Aceasta este pentru el o indicație euristică valoroasă, care îi permite o cercetare sistematică; dacă aceasta dă rezultate, ipoteza este verificată. Într-o situație asemănătoare se găsește istoricul care, datorită acestei previziuni proiectată retrospectiv *(retrodiction)*, poate institui o ipoteză fecundă de cercetare a vestigiilor materiale ale vechilor culturi, instituții, a bazelor economice ale anumitor obiceiuri și moravuri ș.a. Pentru ilustrare ar putea servi aici încă un exemplu din istoria istoriografiei.

Aici însă se ivește din nou problema rolului activ al istoricului, și chiar în formularea ipotezelor asupra trecutului, în înseși cercetările, verificările ș.a. Se înțelege de la sine că rezultatele depind, într-o largă măsură, de individualitatea istoricului: de cunoștințele sale, de cunoașterea sa teoretico-filosofică, de convingerile sale personale, care sînt condiționate de poziția sa socială ș.a. Acestea constituie un nou moment și o nouă dificultate, care intervin în cercetările noastre asupra obiectivității adevărului istoric.

La încheierea acestor analize, trebuie să semnalăm că anumiți autori vorbesc nu de explicația cauzală, ci de cea genetică, subliniind că ar fi vorba de explicația fenomenelor pe baza istoriei lor. Ei precizează, totuși, că nu e vorba de o simplă succesiune de evenimente, ci de o succesiune cauză-efect; practic însă, ei se folosesc tot de modul cauzal de explicare, conștienți fiind că, prin degajarea numai a condițiilor necesare, nu și a celor suficiente ale evenimentelor, ei operează cu tipul de ex-

plicație probabilistică (de exemplu, Ernest Nagel).

Explicația cauzală a constituit tema principală a domeniului nostru de interes de pînă acum. Pe această bază, am încercat să evidențiem rolul factorului subiectiv, în vederea unei mai bune pregătiri a reflecției noastre asupra obiectivității cunoașterii istorice. Așa cum vom căuta să arătăm în cele ce urmează, explicația cauzală în istorie merge întotdeauna mînă în mînă cu cea teleologică, ceea ce ne pune în față într-o nouă modalitate problema factorului subiectiv în cunoașterea istorică.

Să revenim la tipologia lui Braithwaite, care deosebește explicația cauzală de cea teleologică, finală. A explica un eveniment, înseamnă a răspunde și la întrebarea : pentru ce s-a petrecut cutare sau cutare fapt ? Se poate răspunde la această întrebare indicînd fie cauzele care l-au produs ca urmare a unei anumite legi, fie scopul pe care și-l propuneau să-l atingă oamenii prin acțiuni determinate. În primul caz, chestiunea «pentru ce ?» este astfel echivalentă cu «din ce motiv ?», în cel de-al doilea — cu chestiunea «în ce scop ?».

Este evident că explicația finalistă, adică întrebarea «în ce scop ?» are un sens numai atunci cînd avem de a face cu o acțiune *conștientă* și cu consecințele ei, adică atunci cînd este vorba în esență de explicația acțiunilor care își pun în mod deliberat scopuri determinate și orientează după acestea acțiunile prin care ele trebuie realizate. Tocmai de aceea, teleologismul — înțeles ca o orientare filosofică ce extinde explicația finalistă la *toate* evenimentele, chiar și asupra naturii — trebuie să presupună existența unei esențe supranaturale, a cărei acțiune conștientă și subordonată unui scop dă naștere la tot ceea ce se petrece. Dacă se admite un asemenea punct de vedere, trebuie să se plece de la premise religioase și să se accepte spiritualismul drept consecință filosofică a acestora. Cel care se si-

tuează pe poziții filosofice aflate în opoziție față de premisele religiei și ale spiritualismului, trebuie în mod logic să refuze teleologismul.

Negarea hotărîtă a teleologismului ca un principiu universal de explicare a evenimentelor realității, o negare caracteristică pentru toate variantele de materialism, nu atrage nicidecum după sine în fiecare caz respingerea explicării finaliste. Dimpotrivă ; acolo unde avem de a face cu acțiuni subordonate unui scop, deci cu esențe raționale, care urmăresc deliberat realizarea unor țeluri determinate, explicația teleologică este nu numai admisibilă, ci, în anumite cazuri, chiar necesară, dacă vrem realmente să înțelegem ce s-a petrecut.

Să luăm ca exemplu un anumit fapt, care a fost, fără îndoială, de o mare importanță istorică : în anul 1917, Lenin era pregătit, cu un grup de colaboratori ai săi, să se reîntoarcă în Rusia într-un vagon german plumbuit. Desigur, nu era un fapt banal și nici o hotărîre obișnuită, chiar dacă se face abstracție de consecințele acestui eveniment în succesiunea care a condus la Revoluția din Octombrie. Noi spunem că istoricul nu se poate mulțumi să constate acest fapt, să-l înregistreze, ci el trebuie să-l explice, adică să răspundă la întrebarea «pentru ce ?». Despre care dintre cele două posibilități de interpretare a acestei chestiuni este vorba în cazul dat : despre cea cauzală sau cea teleologică ? Se poate spune că istoricul recurge totdeauna la amîndouă, și, într-un sens anumit, aceasta este fără îndoială corect. Pornind de la acest punct de vedere, recunoaștem îndreptățirea și chiar necesitatea explicației teleologice. Ea este astfel nu numai legitimă, ci și necesară pentru înțelegerea evenimentului. Este ceea ce ne face de folos demonstrația legăturilor cauză-efect, care constituie un lanț de evenimente, la sfîrșitul cărora se află evenimentul concret care ne interesează : hotărîrea lui Lenin de a se

întoarce în Rusia într-un vagon german ; chiar dacă nu ne clarificăm scopul spre care tindea în acest fel Lenin, putem însă să explicăm motivele care i-au determinat acțiunea.

Tocmai despre aceasta este vorba : acolo, unde avem de a face cu o modalitate de acțiune deliberată, subordonată unui scop, pentru explicație (adică pentru răspunsul la întrebarea «pentru ce ?») nu este de prisos să ne referim la motivarea persoanelor care acționează, la scopurile urmărite conștient de acestea, ceea ce ne permite să le înțelegem acțiunea și — ceea ce pentru istoric este esențial — să o evaluăm. Pe această posibilitate și necesitate a explicației teleologice, fără a ne expune la pericolul căderii în mistică și spiritualism — ceea ce este inevitabil, dacă se consideră teleologismul ca principiu de explicare a *tuturor* evenimentelor realității — se bazează una dintre deosebirile esențiale dintre științele sociale și științele naturii. Căci pretutindeni unde omul social activ constituie obiectul cercetării noastre (pînă acum știm numai despre genul *homo sapiens* că acționează conștient, adică tinde în mod conștient la realizarea de scopuri stabilite în prealabil, atît în viața sa personală cît și în cea socială), *trebuie* să-i explicăm acțiunile în mod finalist, altminteri pierzînd posibilitatea de a le *înțelege*. Aceasta este de fapt o autoînțelegere, întrucît cuvîntul «înțelegere» este întrebuințat în următorul sens : cel care înțelege acțiunile altuia este capabil să reconstruiască și motivarea acestora, să-și clarifice astfel, înainte de toate, scopul spre a cărui realizare a năzuit ființa care a acționat [21]. Am spus «înainte de toate», pentru a sublinia că noi nu eliminăm aici coacțiunea

---

[21] În studiul său : *Comprehensiunea istorică și comprehensibilitatea evenimentului istoric,* Leszek Kolakowski abordează problema comprehensiunii în istorie, însă sub un alt unghi de vedere și în alți termeni (L. Kolakowski, *Kultura i fetysze,* Warszawa 1967, p. 229.)

altor factori, cum sînt condiţionarea cauzală a atitudinilor şi modurilor de comportament ale oamenilor care acţionează, însă fără explicaţia finalistă nu se poate ajunge aici pînă la capăt. În ştiinţele naturii (inclusiv studierea omului ca o parte a naturii) nu numai că ne putem descurca fără o asemenea explicare, dar ar fi în genere lipsit de sens să aplicăm aici explicaţia teleologică.

Constatarea unei trăsături specifice a ştiinţelor sociale (în care cuprindem toate ramurile ştiinţelor umaniste) atrage după sine şi alte consecinţe. Dacă acţiunea umană conştientă şi subordonată unui scop nu se poate înţelege fără explicaţia finalistă, atunci şi invers, nu se pot explica acţiuni în mod finalist fără a avea această înţelegere (adică fără a se desluşi motivaţiile şi scopurile oamenilor care acţionează). Cum am putea răspunde la întrebarea : «în ce scop a acţionat cineva într-un anumit mod ?», dacă nu am înţeles motivele acţiunii sale ? Aici regăsim o idee justă conţinută în concepţia «ştiinţei comprehensive», deşi nu în termenii tradiţiei lui Dilthey şi Max Weber. Căci dacă se lasă la o parte toate adăugirile de sistem, rămîne efectiv partea cea mai semnificativă a acestei concepţii, parte corelată cu specificul ştiinţelor sociale, cerută de acestea pentru studiul acţiunilor umane finalizate. Este de remarcat aici că aceste acţiuni rămîn subordonate unui scop şi conştiente, chiar şi atunci cînd conştiinţa este una falsă, iar cel ce acţionează nu este conştient de cauzele adevărate şi profunde ale acţiunii sale.

Este deosebit de important să fim pe deplin edificaţi asupra semnificaţiei unei «comprehensiuni» astfel concepută pentru explicaţia finalistă în ştiinţele sociale în general şi în istorie în particular. Există aici o metodă mai obiectivă şi, ca urmare, mai puţin failibilă în intersubiectivitatea sa ? Aşa, de pildă, recurgerea la izvoare : la discursuri, memorii, lucrări istorice ale oamenilor politici nemijlocit anga-

jați, implicați în evenimente, care să explice motivele și scopurile anumitor acțiuni (ca explicarea războaielor, a campaniilor de cuceriri, a hotărîrilor de pace și a multor altora de acest fel).

Este de ajuns o simplă examinare, pentru a ajunge la convingerea că studiul izvoarelor este cu adevărat indispensabil pentru reflecția istorică, dar nu-l eliberează nicidecum pe istoric de «comprehensiune», chiar de empatie, de tentativa de a reconstitui trăirile și acțiunile subordonate unui scop ale personalităților istorice. Dimpotrivă, studiul izvoarelor face chiar necesară această manieră de comprehensiune, am putea zice că o și presupune. Căci ce ne spun, în definitiv, înseși sursele istorice cele mai personale de care a fost vorba mai sus ? În cel mai bun caz, ele ne comunică ceea ce autorii de memorii, scrisori, discursuri ș.a. au gîndit despre ei înșiși și despre evenimente, iar, în cel mai rău caz, ceea ce ei au dorit să gîndească alții despre ei și despre evenimente. Aici îndeplinește astfel un rol important ideologia în sensul mannheimian al cuvîntului : de la autoînșelare la înșelarea deliberată a celuilalt.

Marx a spus odată că nu ar trebui să se judece clasele sociale, nici indivizii umani, după ceea ce ei spun și gîndesc despre ei înșiși. În această privință, fiecare istoric trebuie dealtfel să fie sceptic, în munca sa zilnică să confrunte izvoarele provenite de la reprezentanții celor două părți aflate astăzi în conflict. De regulă, izvoarele se contrazic unul pe altul și nu numai în evaluare, ci chiar în descrierea faptelor, dînd astfel în vileag atitudinea, luarea de poziție a persoanelor care au participat la evenimentele aflate în dezbatere, chiar și atunci cînd aceste persoane vor să fie obiective. Numai pentru biografia personalităților date este deosebit de important dacă — în cazul unui fapt evident pentru istorie — avem de a face cu o minciună deliberată sau cu o

automistificare (pe plan psihologic, acest din urmă caz este mai posibil, întrucît, dacă culpabilii inițiali ai acestor falsificări nu ar fi realmente convinși de legitimitatea opiniilor lor — mai întotdeauna de faptul că interesul umanității sau cel puțin al propriului lor popor era cel care a reclamat anumite acțiuni — nu ar fi capabili de proba ardorii necesare pentru a antrena pe alții și nici de fanatismul care poate conduce la acte criminale). Istoricul se află aici în rolul unui arbitru, fiind un metateoretician care practică reflecția critică asupra acestor surse (reflecție care nu trebuie să înceteze de a fi metacritică, întrucît el însuși — istoricul — nu este, așa cum știm, liber de «parțialitate» și de spiritul de partid). În ce fel trebuie să procedeze el ?

Tehnicile evaluării critice a izvoarelor și a informaților obținute din ele sînt foarte numeroase. Acestea sînt : stabilirea originii și autenticității izvoarelor, alăturarea și compararea informațiilor pe care le conțin și, în fine, verificarea lor pe baza datelor cunoscute și verificate anterior, ca și a asertiunilor acelorași persoane etc. Totuși, la baza tuturor acestor tehnici și procedee profesionale ale istoricului se află presupoziția, cel mai adesea tacit acceptată, că istoricul înțelege evenimentul studiat, adică este capabil de a reconstitui motivațiile și acțiunile subordonate unui scop ale indivizilor sau ale grupurilor conduse de aceleași idei și scopuri, poate să facă aceasta (deci, să facă din aceasta obiectul unei experiențe interioare specifice) oricare ar fi judecata de adevăr exercitată asupra acestor motive, idealuri sau scopuri.

Importanța acestei teze s-ar putea evidenția pe deplin luînd un exemplu din ceea ce astăzi nu mai este doar o simplă posibilitate fictivă, anume posibilitatea unui contact cu ființe raționale de pe alte planete, ființe a căror structură psihosomatică ar fi complet diferită de a noastră și, ca urmare, ele ar fi dezvoltat o cu

totul altă cultură. Istoricul care nu ar avea nici o cheie pentru a «traduce» limbajul acelei culturi în limbajul nostru, chiar dacă ar dispune de o sumedenie de izvoare dintre cele mai diferite asupra trecutului acestei culturi, ar fi complet derutat în fața lor, deoarece nu ar fi în stare să conceapă motivațiile și scopurile acțiunilor acestor ființe, chiar dacă ar dispune de anumite dovezi că acestea ar acționa în mod conștient și conform unui scop. Lipsind această comunitate de «legătură de soarta» biologică, care restabilește în mod automat un plan de contact chiar între culturile cele mai îndepărtate ale ființelor raționale de pe planeta noastră, s-ar putea imagina o situație în care «limbile» eventualelor culturi și limba culturii noastre ar fi închise una față de alta, adică nu ar avea nici un singur element comun (aci s-ar fi realizat ideea așa-numitelor limbi integrate și închise a lui K. Ajdukiewicz). Aceasta ar exclude nu numai comunicarea reciprocă, ci și *înțelegerea* reciprocă.

Într-o asemenea stare de lucruri, istoricul, care dispune de aparatul cel mai perfecționat și mai rafinat de apreciere critică a izvoarelor, ar trebui să depună armele : căci dacă nu înțelege evenimentele, nici nu poate să le explice. Astfel, fără a înțelege acțiunile umane, este imposibil de explicat evenimentul sau, altfel spus : comprehensiunea este o parte constitutivă a explicației istorice.

Acesta este un fapt de netăgăduit, dar creează totodată situații care pun în pericol obiectivitatea cunoașterii istorice și a adevărului dobîndit în această cunoaștere. Se poate constata și exprima aceasta și altfel, anume : acest fapt introduce un cuantum suplimentar de subiectivitate în cunoașterea istorică. Căci comprehensiunea este întotdeauna o relație-subiect-obiect, căreia i se poate aplica tot ceea ce s-a spus mai sus despre relația cognitivă, îndeosebi asupra rolului factorului subiectiv în

această relație. Comprehensiunea ca act — și fără act nu există rezultat — este întotdeauna actul *cuiva*, legat de un subiect determinat, care o efectuează ca atare. Subiectul care caută să explice evenimentele este, în cazul dat, istoricul. Căci depinde de cunoașterea și de talentul său, de determinările sale sociale legate de epoca în care el trăiește, de poporul din care face parte, de clasa căreia îi aparține, de grupul profesional în care se integrează și activează ș.a., ca el să perceapă anumite fapte, să le înțeleagă și să le explice. Orice operă istorică poartă amprenta individualității istoricului, a modului în care concepe istoria și înțelege procesul istoric ; altfel, el rămîne un istoriograf mediocru. Deși el își pune în mod inevitabil amprenta asupra istoriei sale, aceasta nu vine în contradicție cu obiectivitatea cunoașterii istorice ; ea înlesnește înțelegerea corectă a caracterului și limitelor acestei obiectivități și depășirea acestor limite într-un proces de perfecționare constantă a cunoașterii noastre.

Din faptul că înțelegerea participă la explicația istorică decurge și pericolul real al unei deformări a cunoașterii, anume atunci cînd factorul subiectiv depășește această măsură necesară a rolului activ al subiectului în relația cognitivă ; căci fără acest rol nici nu s-ar putea constitui relația amintită. Ca exemplificare, ar putea să ne servească eroarea modernizării în explicarea trecutului, cînd evenimentele trecute, detașate din propriul lor context cultural, se consideră ca făcînd parte din contextul cultural (chiar cu mecanismele lui specifice politice, economice etc.) în care trăiește istoricul (așa, de pildă, dacă se explică și se prezintă evenimentele evului mediu în categoriile națiunii moderne și ale patriotismului modern, atunci cînd nici una, nici celălalt încă nu se constituiseră). O greșeală analoagă este arhaizarea, adică dacă se introduce forțat istoria medievală sau modernă în patul pro-

custian nu numai al categoriilor, ci şi al raporturilor sociale proprii antichităţii, concepînd-o şi pe aceasta adesea în spiritul prezenteismului, sub unghiul de vedere al politicii contemporane proiectate asupra trecutului. Acestea constituie astfel exemple incontestabile de deformare a cunoaşterii, a căror origine rezidă în factorul subiectiv. Împotriva acesteia există un unic remediu : deoarece este imposibilă debarasarea de factorul subiectiv fără a «lichida» totodată cunoaşterea şi înţelegerea evenimentelor, se impune o deplină claritate cu privire la pericolul implicat aici şi, prin controlul rezultatelor cunoaşterii, încercarea de a depăşi deformările amintite prin procesul perfecţionării înseşi cunoaşterii.

Ne rămîne încă să examinăm chestiunea evaluării şi a judecăţii de valoare în ştiinţa istoriei.

Reprezentanţii aşa numitei istoriografii obiective, adică ai curentului pozitivist al şcolii lui Ranke, reclamă eliminarea evaluării şi a judecăţii de valoare din ştiinţa istoriei. Dincolo de posibilităţile sau imposibilităţile realizării sale, acest postulat devine inteligibil dacă se iau în considerare premisele şi modelul de ştiinţă a istoriei acceptat de această şcoală : dacă istoria ar trebui să fie pur descriptivă, prezentînd numai faptele *«wie es eigentlich gewesen»,* fără vreo intervenţie cu caracter subiectiv, atunci evaluarea şi judecata de valoare ar fi inadmisibile în cadrul unei ştiinţe astfel concepută, şi aceasta pentru simplul motiv că orice evaluare introduce cu siguranţă un element subiectiv în imaginea asupra realităţii. În concordanţă cu observaţiile noastre prealabile, nu ne vom angaja aici în analize asupra teoriei valorii. Căci ne interesează aici numai ceea ce face teoreticianul care se sprijină pe reflecţii axiologice, şi aceasta numai din punctul de vedere al implicaţiilor subiective ale evaluării. Fără a intra astfel în disputa asupra esenţei valorii, trebuie totuşi să

precizăm că oricine procedează la evaluarea evenimentelor sau a conduitelor umane o face pornind de la un anumit sistem de valori, fie acesta conștient sau numai spontan acceptat. Tocmai acest sistem îi procură modelele și etaloanele cu ajutorul cărora evaluează un eveniment dat sau o conduită. Indiferent însă dacă acceptăm că geneza unui sistem de valori este socială, sau că depinde numai de individul care se servește de el, aplicarea sa concretă este totdeauna individuală : aceasta atît în sensul alegerii unui sistem de valori dat cît și în cel al unor completări și variante individuale, care-și spun cuvîntul totdeauna în procesul de evaluare. Tocmai în acest context se manifestă inevitabil factorul subiectiv, aici însă cu o mai mare acuitate și claritate decît acționează în relația cognitivă. Concepția valorilor absolute și, ca urmare, imuabile constituie o încercare de a scăpa de această influență a factorului subiectiv în procesul evaluării și de pericolul relativismului pe care această influență îl implică (judecata că ceva este bun sau rău, nobil sau vulgar, frumos sau urît etc., aparține totdeauna unui subiect valorizator ; este un punct de vedere la care subscriem cu plăcere, dacă este vorba de judecățile de gust, însă nu și în cazul judecăților morale). Această concepție e greu de acceptat : în primul rînd, pentru că ea nu poate fi consecvent introdusă decît pe baza unei ontologii în care valorile apar ca esențe ideale efective (platonism), deci a unei ontologii expres idealiste, chiar mistice ; în al doilea rînd, pentru că nici această concepție absolutistă asupra esenței valorilor nu a evitat dificultățile angajate de aplicarea individuală a valorilor în procesul evaluării, care nu poate fi imaginat în nici un fel fără un subiect valorizator. Astfel, problema factorului subiectiv rămîne pe mai departe deschisă. Pe aceste baze devine complet inteligibil de ce apărătorii concepției po-

zitiviste, exclusiv descriptiviste a istoriografiei se delimitează atît de hotărît de orice operații de evaluare și de orice judecată de valoare în știința istoriei. Este însă în genere acest postulat realizabil ?

Răspunsul negativ la această întrebare se bazează pe mai multe argumente.

Susținătorii orientării lui Ranke, care pun ca principiu postulatul eliminării evaluării din știința istoriei, omit un fapt extrem de important, anume că evaluarea și judecata de valoare, pe care istoricul, așa cum se afirmă, le întreprinde numai pe baza unui «material brut» de fapte determinat, nu constituie o funcție pură, liberă de orice amestec al factorului subiectiv, ci o funcție ce rezultă în acest material, adică din faptele istorice înseși. Și aceasta într-un dublu sens.

Așa cum știm deja din analizele precedente, faptul istoric nu este un element oarecare, ivit pe neașteptate, care rămîne neschimbat, totdeauna același, de-sine-stătător, oricare ar fi cel care-l utilizează, ci el este un fragment specific al realității și, totodată, un conglomerat al multiplelor relații ale evenimentului dat cu alte evenimente. Ce relații ar intra aici în joc pentru a constitui ceea ce noi numim un fapt istoric, aceasta depinde nu numai de realitatea obiectivă, ci și de subiectul cunoscător care face alegerea.

Faptul istoric, considerat de școala lui Ranke ca atomul cel mai simplu în construcția științei istorice, este în realitate o structură complexă, în care factorul subiectiv joacă un rol evident, în principal prin evaluare. Atunci cînd istoricul efectuează alegerea sa — bineînțeles, în cadrul unor relații obiective — cînd el constituie faptul istoric ca produs obiectiv-subiectiv, asemănător oricărui alt produs al procesului cunoașterii, el face aceasta pe baza unei *evaluări*. Numai criteriile de evaluare, pe care ni le oferă un anumit sistem de valori, fac posibilă o alegere conștientă ; căci în

munca istoricului are loc tocmai o alegere conştientă, nu una fortuită. Se adevereşte astfel că evaluarea, împreună cu încărcătura adusă de factorul subiectiv, nu este o operaţie pe care istoricul ar practica-o numai pe baza faptelor (deşi are loc aşa ceva, despre care urmează să vorbim în cele ce urmează), ci ea (evaluarea) se află deja în faptele înseşi. Şi dacă e aşa, dacă aceste fapte sînt, într-un anumit sens, un produs al istoricului, pretenţia acestuia de a renunţa la evaluarea şi judecarea asupra evenimentelor şi conduitelor umane, postulatul său de limitare a scrierii istorice la o relatare despre fapte, autoapărarea sa împotriva evaluării se dovedesc complet iluzorii.

Evaluarea se introduce în travaliul istoricului şi pe un alt canal, însoţit totodată de zăgazurile edificate pe postulatul descrierii «faptelor simple», fără nici un fel de adaos. Dar despre ce fapte trebuie să relateze istoricul? Dacă identificăm, *ex definitione*, faptele istorice cu orice evenimente ale trecutului, cantitatea faptelor devine atunci infinită şi nimeni nu mai poate să relateze despre ea în mod exhaustiv. Dimpotrivă, dacă faptul istoric este un eveniment particular important din punctul de vedere al unui sistem de referinţă determinat, şi în acest fel îl concep istoricii, atunci el este un eveniment selecţionat pe baza unor criterii determinate. Aceasta echivalează cu constatarea că, istoricul, cel care stabileşte faptele istorice determinante în reprezentarea sa asupra procesului istoric, evaluează şi judecă întîmplările trecutului pentru a putea opera printre ele selecţia cuvenită.

În fine, evaluarea şi judecata de valoare sînt adesea un factor de constituire a faptului istoric numai prin simpla sesizare a acestui fapt. William H. Dray spune, pe bună dreptate, că faptele istorice sînt constituite adesea prin evaluare *(value constituted)*: de pildă, dacă vorbim de asemenea fapte ca persecu-

țiile religioase din vremea Războiului de 30 de ani sau cruzimea soldaților din acea epocă. Și nu este vorba aici de a evalua asemenea fapte, deoarece evaluarea se află în ele însele, în chiar formularea faptelor. W. H. Dray conchide astfel :

«Pentru obiectiviști, faptele și valorile sînt totdeauna net distincte unul de altul. Dar dacă noi trebuie să numim „fapte" persecuțiile și atrocitățile — și istoricii sînt în general înclinați s-o facă — este ușor de observat de ce se consideră că evaluarea este cuprinsă în mod logic în obiectul istoricului» [22].

În cele din urmă, avem de clarificat chestiunea evaluării, și a judecării, considerate ca o parte integrantă a expunerii procesului istoric prin travaliul istoricului. Faptul nu este tot așa de evident ca în cazul explicației istorice, care este condiția necesară a științei istoriei. Poate însă istoricul să se abțină de la evaluări și judecăți de valoare asupra evenimentelor istorice, dacă excludem de aici evaluarea, care — cum s-a demonstrat pe larg — este inerentă faptelor ?

Fără îndoială, dacă istoricul face eforturile corespunzătoare pentru a camufla atitudinea sa evaluantă și, ca urmare, angajată și partinică sub masca formulărilor aparent neutre, el poate, firește, să atingă acest țel. Ranke este un exemplu în acest sens. De aici nu decurge însă că lucrurile se petrec așa. Ca *exemplum* poate să servească aici din nou Ranke, așa cum dovedesc cuvintele criticilor săi prezenteiști citate într-un capitol anterior. Căci evaluarea nu se manifestă în mod necondiționat în forma unor propoziții dezvoltate corespunzător, adică *explicite*. În majoritatea cazurilor,

---

[22] William H. Dray, *Philosophy of History*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1964, p. 25.

evaluarea este *implicită*: printr-o sesizare și selectare corespunzătoare a faptelor și, mai ales, prin diversele moduri de examinare a faptelor, care, în nici un fel, nu trebuie să fie însoțită de judecăți formulate *explicit*.

În orice caz, se poate susține cu deplină convingere că evaluarea pătrunde pe diferite căi în travaliul istoricului, căi multiple ce scapă adesea controlului acestuia și chiar conștiinței sale. Aceasta este o necesitate despre care trebuie să dăm socoteală, pentru a o controla în mod conștient, pentru a putea evita astfel orice extremism, care duce la deformarea cunoașterii.

Să încercăm, în încheiere, să rezumăm rezultatele analizelor noastre.

Am stabilit că științei istoriei îi aparțin nu numai descrierea evenimentelor, ci și explicarea și evaluarea acestora. Nu numai explicarea, ci și evaluarea introduc factorul subiectiv în cunoașterea istorică. În sprijinul valabilității acestei teze în cazurile explicației cauzale pledează următoarele :

În explicarea cauzală, ne limităm la indicarea cauzelor parțiale (nu dăm nici o explicație completă), iar selectarea acestui fragment este determinată de interesul celor care-și pun întrebarea «pentru ce ?».

Dacă noi concepem explicația cauzală ca subsumată unei legi generale, ea are, în virtutea impreciziei premiselor explicației istorice (a condițiilor prealabile și a ipotezelor presupuse) un caracter probabilist, ceea ce permite diverse explicații ale unuia și aceluiași fapt și ne plasează în față alegerea uneia dintre ele.

Explicația cauzală este totdeauna incompletă, motiv de a fi interpretată numai ca o «schiță explicativă», care trebuie «dezvoltată» de istoricul însuși, diferiți autori putînd să o facă în maniere deosebite.

Explicația istorică poate fi întreprinsă pe diverse trepte de generalizare ; decizia asupra

alegerii nivelului corespunzător este una subiectivă, deoarece este corelată cu interesele și nevoile de cercetare ale istoricului.

Un alt mod de explicație în știința istoriei este cea teleologică, necesară acestei științe, deoarece ea se ocupă cu acțiunile umane, care sînt conștiente și subordonate unui scop. Această explicație introduce de asemenea factorul subiectiv în cunoașterea istorică, și aceasta din următoarele rațiuni :

Pentru a reconstrui scopurile în vederea cărora s-au întreprins acțiunile umane studiate, trebuie să înțelegem motivațiile oamenilor angajați în aceste acțiuni ; această înțelegere, însă, este o relație subiect-obiect, presupune rolul activ al subiectului și introduce astfel factorul subiectiv în cunoaștere.

În ceea ce privește evaluarea și judecata de valoare în știința istoriei, am stabilit că eliminarea acestora este imposibilă, deoarece ele intervin în această ramură a științei nu numai *explicit*, ci și *implicit* : în faptele însele, a căror constituire ca obiect de cunoaștere pretinde o selecție din materialul faptic ; în selectarea faptelor, considerate de autor ca relevante istoricește în cadrul unui sistem de referință dat ; în conceperea și lămurirea faptelor.

Ce concluzie generală putem să desprindem de aici ?

Mai întîi aceea că, prin explicație și evaluare pătrunde în cunoașterea istorică factorul subiectiv, al cărui rol și grad de acțiune trebuie luate în considerație în reflecțiile noastre asupra obiectivității adevărului istoric. În orice caz însă, ca rezultat final al analizelor de față, am dobîndit un punct de vedere suplimentar pentru elucidarea acestei probleme, iar panorama multiplelor fațete ale acțiunii factorului subiectiv în cunoașterea istorică s-a îmbogățit cu încă un aspect.

De ce rescriem mereu istoria ?

„Nu mai încape nici o îndoială în zilele noastre că istoria lumii trebuie să fie rescrisă din timp în timp. Această necesitate nu provine însă din descoperirea multor altor evenimente, ci pentru că au fost formulate noi puncte de vedere, pentru că contemporanul unei epoci în desfășurarea progresivă ajunge la punctul de vedere de la care poate să revadă și să evalueze trecutul într-o nouă modalitate..."

GOETHE
(Geschichte der Farblehre)

„...Anatomia omului ne oferă o cheie pentru înțelegerea anatomiei maimuței. Dimpotrivă, la speciile animale inferioare, germenii unor elemente superioare pot fi înțeleși numai în cazul cînd înseși aceste elemente superioare sînt deja cunoscute. Economia burgheză ne oferă astfel cheia pentru înțelegerea economiei antice etc."

KARL MARX
(Introducere la *Bazele criticii economiei politice*)

E. H. Carr își începe cartea sa *What is History?* cu citarea sugestivă a două enunțuri asupra cunoașterii istorice, formulate în cele două ediții succesive, dar la interval de șaizeci de ani, ale unei mari sinteze istorice, elaborată de un colectiv de savanți de la Cambridge. Cele două opinii sînt nu numai sugestive și simptomatice, ci și bogate în învățăminte. Cum ele constituie o excelentă introducere în tema noastră, să începem și noi, pe urmele lui E. H. Carr, tocmai cu ele.

În anul 1896, eminentul istoric englez Acton creiona scopurile celebrei *The Cambridge Modern History*, și scria în raportul său pentru sindicii de la Cambridge University Press următoarele :

«Este o ocazie unică de a pune în ordine, în maniera cea mai profitabilă pentru un cît mai mare număr de oameni, mulțimea de cunoștințe pe care secolul al XIX-lea ni le transmite ca moștenire... Printr-o repartizare rațională a muncii, noi ar trebui să fim în stare de a o face și de a pune la dispoziția fiecăruia ultimele documente și concluziile cele mai elaborate ale cercetărilor internaționale.

Generația noastră nu poate accede la o istorie perfectă, însă noi putem să oferim o istorie convențională, indicînd punctul pînă la care am ajuns pe calea ce duce de la o istorie la cealaltă, acum cînd toată informația e la dispoziția noastră și orice problemă a devenit solubilă» [1].

După șaizeci de ani, această formulare optimistă, în care valoarea cognitivă a istoriei nu era cu nimic pusă la îndoială, a fost comentată de George Clark, într-o introducere generală la cea de a doua ediție a acelei *Cambridge Modern History*, în felul următor :

«Istoricii unei generații mai tîrzii nu întrevedeau nici un fel de asemenea perspective. Mai mult, ei se așteptau ca lucrările lor să fie tot mai mult înlocuite cu altele. După ei, cunoașterea trecutului vehiculată și „elaborată“ de unul sau mai multe spirite și transmisă nouă, nu se poate compune din atomi elementari și impersonali... Cercetarea nu pare să aibă un sfîrșit și, ca urmare, anumiți savanți impacientați se refugiază în scepticism sau, cel puțin, în doctrina după care, întrucît toate judecățile istorice implică persoane și puncte de vedere, fiecare dintre acestea, e la fel de valabilă ca și celelalte și nu există adevăr istoric „obiectiv“» [2].

---

[1] *The Cambridge Modern History: Its Origin, Authorship and Production*, 1907, p. 10—12, citat după E. H. Carr, *What ist History? Op. cit.*, p. 1.

[2] *Ibidem*, p. 1, ș.u.

Schimbarea de atitudine este aici clară și frapantă : credința pozitivistă în forța cumulativă a cunoașterii istorice, care poate accede la statutul unei științe definitiv întemeiată și completă, face loc convingerii după care, cunoașterea istorică este un proces infinit și, întrucît spiritul uman joacă aici un rol activ, travaliul istoricului trebuie să se reia tot mereu. Aceasta este o schimbare al cărei fundament originar și a cărei justificare ne sînt cunoscute din analizele anterioare. Ea ne dezvăluie însă un nou aspect al problemei studiate aici : de ce se schimbă continuu concepția asupra procesului istoric, de ce istoricii rescriu mereu altfel istoria ?

Că aceasta este așa, este un fapt incontestabil și el s-ar putea ilustra cu ajutorul unui exemplu din descrierea istorică a unui anumit eveniment istoric important. Facem abstracție aici de deosebirile în perceperea realității istorice, în conceperea și explicarea procesului istoric, deosebiri ce constituie un rezultat al condiționării sociale a opiniilor istoricului. Dincolo de aceste diferențe de clasă, naționale și altele, și chiar în ciuda lor, se evidențiază aici ceva care este comun operelor unei epoci determinate și le deosebește de cele ale altor epoci, ceva ce, cu toate diferențele, le unește în virtutea viziunii specifice a istoriei în fiecare epocă și a modului în care sînt abordate. Și tocmai aceasta ne interesează aici : de ce aproape fiecare generație își are viziunea ei proprie asupra procesului istoric și, după unii istorici, ar trebui chiar să o aibă ? De unde provine această situație, cum se explică ea ?

Această problemă a fascinat un mare număr de istorici din secolul al XX-lea, care au sesizat faptul incontestabil al variabilității viziunii asupra procesului istoric în contextul mai larg al diverselor determinări ale procesului de cunoaștere istorică în genere. Opiniile exprimate asupra acestei teme s-ar putea grupa în două cadre tipologice, care — deși parțial

se acoperă — explică în mod diferit același fenomen :

1. Reinterpretarea istoriei este o funcție a nevoilor prezentului ;
2. Reinterpretarea istoriei este o funcție a efectelor evenimentelor trecutului, efecte ivite în prezent.

După cum se vede, această delimitare nu numai că nu este strictă, ci, după cum s-a mai arătat, în ea, cele două feluri opuse de explicație a fenomenului care ne interesează aici sînt propuse adesea în același timp, ca elemente complementare ale explicației. Dacă noi le înfățișăm aici separat, o facem numai în scopul de a facilita analiza acestui fenomen complex și de a expune mai clar rezultatele obținute pe această cale. Astfel, în cele ce urmează, vom introduce tocmai în succesiunea indicată argumentarea noastră, presupunînd că cele două grupe se întregesc reciproc, iar tratarea lor separată este necesară numai din rațiuni dialectice.

Primul tip, al explicației prin reinterpretarea constantă a istoriei, este corelat cu punctul de vedere al prezenteismului și este reprezentat în principal de susținătorii acestuia. Așa cum se știe, prezenteismul conduce, în forma sa extremistă, la negarea adevărului istoric obiectiv și, ca urmare, la negarea istoriei ca știință. Totuși, ceea ce constituie sîmburele rațional al prezenteismului, anume teza sa genetico-psihologică, după care atitudinile și viziunile istoricului se corelează cu condițiile sociale de viață și cu nevoile angajate de acestea într-o epocă determinată, nu este o teză subiectivistă și nu pune sub semnul întrebării caracterul științific al istoriei. Chiar pe terenul unei astfel de interpretări moderate a prezenteismului, crește nevoia și chiar necesitatea unei reinterpretări constante a istoriei. Căci dacă atitudinile și opiniile istoricilor sînt funcții ale condițiilor și nevoilor

vieții sociale a epocii lor, se înțelege de la sine că, după schimbarea acestor condiții și a acestor nevoi, trebuie să se schimbe și atitudinile și opiniile istoricilor, și cu aceasta și produsul activității lor creatoare, anume știința istoriei. Dacă, așa cum s-a exprimat Charles A. Becker[3], trecutul este un ecran pe care prezentul își proiectează viziunea sa asupra trecutului, istoria este nu numai funcțională, ci și necesarmente variabilă.

Să încercăm, totuși, să analizăm mai îndeaproape această teză, ridicînd cîteva chestiuni suplimentare, care se corelează cu concepția expusă aici.

Înainte de toate, să vedem în ce constă mecanismul acestei proiectări a intereselor prezentului pe ecranul trecutului. Proiectarea amintită se efectuează printr-o selectare adecvată a faptelor istorice, care, ca funcție a intereselor prezente, este variabilă.

John Dewey, cel care poate fi considerat ca o personalitate reprezentativă din acest punct de vedere, deoarece subliniază că orice construcție istorică este selectivă și că totul în acest domeniu depinde de criteriile de selecție, ajunge la concluzia că istoria este în mod necondiționat scrisă pornind de la poziția prezentului, care decide astfel și ce considerăm noi ca important și ne furnizează astfel criteriile de selecție[4]. Aici aflăm și o anumită explicație pentru reinterpretarea constantă a istoriei.

«Nu există alte materiale accesibile pentru elaborarea principiilor directoare și ipotezelor, în afara celor pe care ni le procură prezentul istoric. De îndată ce cultura se schimbă, se schimbă și concepțiile care domină într-o cultură. În mod necesar, survin atunci noi puncte

---

[3] C. L. Becker, *Mr. Wells and the new History*, Op. cit., p. 169 s.u.

[4] J. Dewey, *Logic, The Theory of Inquiry*, New York, 1949, p. 235.

de vedere, care servesc la examinarea, evaluarea și ordonarea datelor. In acest moment dat, se rescrie istoria» [5]...

În termenii acestei concepții, istoria este funcție de interesele prezentului sau — cum a spus-o N. M. Pokrovski — ea este politica actuală proiectată asupra trecutului. O variantă a acestui punct de vedere este opinia după care viziunea asupra *trecutului* este o funcție a țelurilor pe care le proiectăm pentru viitor [6]. În principiu, aceasta nu schimbă fondul problemei, deoarece viziunea asupra viitorului este, ca și cea asupra trecutului, o funcție a prezentului.

Dacă, așa cum am propus mai sus, renunțăm la extremismul prezenteismului, rămînem la o teză a cărei corectitudine nu o putem contesta : noi rescriem mereu istoria, deoarece, odată cu timpul, se schimbă și criteriile pe baza cărora se apreciază importanța evenimentelor trecute, cu aceasta schimbîndu-se totodată și perceperea și selectarea faptelor istorice, ca urmare însăși imaginea asupra istoriei. Merită să subliniem că, oricare ar fi termenii în care această teză a fost formulată și argumentele care o fundează, ea se bucură de aprobarea a diferiți cercetători, care nu au nimic comun cu prezenteismul, ci, din punctul de vedere al concepției despre lume, se află chiar la polul opus : astfel, N. M. Pokrovski, care pleacă de la teza marxistă a condiționării de clasă a ideilor sociale, vede în istorie o proiecție a politicii prezente în trecut ; K. R. Popper, provenit din neopozitivism, postulează reinterpretarea istoriei de către fiecare nouă generație ca pe o obligație rezultată din noile nevoi [7] ; în literatura poloneză de specialitate, Witold Kula vorbește

---

[5] *Ibidem,* p. 233.

[6] E. H. Carr, *What is History ?, Op. cit.,* p. 118.

[7] K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde,* vol. II, Bern, 1958, p. 332.

de transpunerea patrimoniului trecutului în limbajul prezentului, transpunere la care este obligată fiecare epocă, adăugînd că, o cultură este cu atît mai bogată, cu cît a reuşit să descifreze mai mult din trecut [8]. Aşa cum vedem, terminologia formulărilor este diferită, după cum diferită este şi argumentarea, ideea însă rămîne aceeaşi : variabilitatea imaginii istorice este funcţie de variabilitatea criteriilor de selecţie a materialelor istorice.

O a doua chestiune, care ni se impune în acest context, priveşte latura psihologică a procesului reinterpretării istoriei : cînd ajunge istoricul la noi evaluări şi la o nouă concepţie asupra istoriei ? Un răspuns deosebit de stimulator şi satisfăcător pentru intelectul uman sănătos aflăm în cele citate mai înainte din C. L. Becker : perioadele de stabilitate, propice sentimentului de mulţumire în raport cu prezentul, sînt de asemenea dispuse să preia imaginea tradiţională a trecutului ; dimpotrivă, perioadele de furtună şi avînt, de criză, cînd stabilitatea este zdruncinată, iar oamenii sînt nemulţumiţi de prezent, obişnuiesc să privească cu scepticism imaginea trecutului. Istoria cunoaşte atunci o reinterpretare în lumina problemelor şi dificultăţilor prezentului [9].

Există şi un alt tip de argumente, care pledează pentru necesitatea unei reinterpretări constante a istoriei şi întemeiază variabilitatea imaginii istorice în aproape fiecare generaţie. Aici variabilitatea punctului de vedere se explică prin faptul că ies la iveală în mod constant noi efecte ale evenimentelor trecutului.

Karl Marx este reprezentantul clasic al acestui punct de vedere, care şi-a găsit expresia adecvată în aforismul : «Anatomia omului ne oferă o cheie pentru înţelegerea anatomiei maimuţei».

K. Marx şi-a dezvoltat punctul de vedere pe baza analizei categoriilor economice. Cum

---

[8] W. Kula, *Rozważania o historii*, p. 104 ş.u.
[9] C. L. Becker, *Op. cit.*, p. 170.

societatea burgheză este organizarea cea mai dezvoltată a producţiei, spune Marx, categoriile care exprimă raporturile ei, şi datorită cărora înţelegem structura acestei societăţi, ne oferă totodată posibilitatea unei priviri în structura tuturor formelor sociale dispărute. Pentru ce ? Pentru că abia treapta mai înaltă a dezvoltării unui fragment dat de realitate, prin dezvăluirea efectelor evenimentelor trecute, permite înţelegerea corectă şi evaluarea competentă a acestor evenimente. Acesta este sensul enunţului metaforic : anatomia omului ne oferă o cheie pentru înţelegerea anatomiei maimuţei.

Pentru a lămuri mai bine acest punct de vedere, să apelăm la o altă comparaţie. Atunci cînd ne aflăm pe un teren înalt, putem să percepem numai vecinătatea imediată, în timp ce detaliile mai îndepărtate ale terenului, ca şi modul în care ele se împreună într-un tot, scapă privirii noastre. Este suficient însă să urcăm pe un munte aflat în apropiere şi deja peisajul îşi schimbă înfăţişarea, relevîndu-se aspecte ale văii pînă aici necunoscute şi neobservate de noi. Cu cît culmea e mai înaltă, cu atît orizontul nostru se lărgeşte mai mult, cu atît putem sesiza mai bine întregul.

Aceasta nu este, fireşte, decît o comparaţie, dar ea ne ajută la o mai bună înţelegere a problemei ce ne preocupă. Trebuie numai să înlocuim parametrii spaţiali prin cei temporali. Cu cît ne îndepărtăm mai mult în timp de un eveniment dat, cu atît îl putem percepe sub mai multe faţete şi cu atît îl judecăm mai critic ; ca şi în cazul peisajului, îl vedem totdeauna de la o tot mai mare distanţă. Pentru ce ? Evident, pentru că noi avem de a face totdeauna cu procese, şi este extrem de dificil, dacă nu de-a dreptul imposibil, să determinăm nu numai detaliile, ci şi orientarea generală a evenimentelor. Aforismul lui Hegel despre bufniţa Minervei, care îşi ia zborul numai în amurg, îşi găseşte aici deplina sa aplicare.

Numai atunci cînd sînt puse în lumină efectele anumitor evenimente, pot fi evaluate evenimentele care le sînt cauze. Aceasta nu este însă o judecată statică, ci una procesuală. Dacă avem de a face cu un proces în desfășurare, efectele evenimentelor apar neîncetat, întruna, iar un asemenea proces este tocmai istoria. Noile efecte, consecințe, ne obligă să examinăm din nou evenimentele, să le sesizăm altfel, să le indicăm un alt loc în cadrul totalității. Se întîmplă adesea ca ceea ce era inițial subestimat sau chiar neobservat, să se dovedească istoricește important și *vice-versa*. Altfel arată, în rezultatul final, chiar imaginea totalității. Tocmai pentru că noi vedem mai bine istoria dintr-o anumită perspectivă a timpului, cînd efectele evenimentelor trecute s-au relevat deja și permit o apreciere mai profundă a acestora, este așa de greu să scriem istoria recentă, îndeosebi istoria contemporană. Și aceasta nu numai pentru că este greu de a ajunge la o obiectivitate în sensul prezentării evenimentului *sine ira et studio*, cu toate că și aceasta este foarte important, ci, înainte de toate, pentru că este extrem de greu de a înțelege sensul evenimentelor contemporane. Căci aceste evenimente nu și-au relevat încă efectele ; or, evenimentele istorice dobîndesc semnificație prin efectele lor, care se produc în realitate.

Conform principiului istorismului, acest punct de vedere este împărtășit de reprezentanți ai diferitelor curente de gîndire.

Cunoaștem deja opinia lui K. Marx pe această temă, opinie pe care am pus-o ca Motto la acest capitol.

Să cităm acum cîteva enunțuri ale unor autori care reprezintă opiniile cele mai diferite în teoria istoriei.

Sidney Hook scrie referitor la această temă următoarele :

«... Istoria trebuie să fie din nou scrisă întotdeauna atunci cînd apar noi perspective, care ne permit să sesizăm semnificația anumitor evenimente ale trecutului care a scăpat atenției contemporanilor. Aceste evenimente se înscriu în modele de continuitate ce includ evenimentele care constituiau viitorul pentru cei care trăiau în trecut... În mod asemănător, urmașii noștri vor înțelege mai bine decît noi înșine epoca noastră, deoarece ei vor fi în măsură să vadă consecințele evenimentelor pe care noi le ignorăm actualmente și care conțin premisele nebănuite ale unor tendințe importante, care vor ajunge la deplina dezvoltare abia atunci cînd noi nu vom mai fi» [10].

Acest punct de vedere este formulat în spiritul tradiției clasice : abia efectele evenimentelor, abia viitorul devenit realitate permite înțelegerea trecutului, însă noul viitor care decurge de aci prilejuieşte o nouă imagine a trecutului.

Într-un mod asemănător pune problema istoricul belgian M. J. Dhont, deși îi dă o altă formulare :

«... Istoricul nu vede niciodată faptele așa cum *le-au văzut contemporanii.* El le vede desfăşurîndu-se ca un profet infailibil : ceea ce-l separă complet pe istoric de orice categorie de oameni, care au fost contemporanii faptelor relatate de el, este faptul că acest istoric cunoaște întotdeauna numai viitorul. Aceasta îi răpește totalmente posibilitatea de a vedea evenimentele cu ochii unui contemporan... Ceea ce decurge din această remarcă este că istoricul scrie totdeauna istoria în funcție de rezultatul final al evoluției. Prin aceasta, el va ajunge la a considera ca importante evenimentele ce constituie firele dezvoltării

---

[10] S. Hook, *Objectivity and Reconstruction in History*, in : *Philosophy and History*, New York, 1963, p. 256.

către scop, evenimente care, în majoritatea cazurilor, nu i-au frapat pe contemporani»[11].

Karl Heussi exprimă aceleaşi idei, considerînd că, în procesul istoric, relaţiile noi ale evenimentelor date se ivesc împreună cu alte evenimente. În concluziile sale, Heussi scrie:

«Grandorile trecute, pe care noi probabil nu le considerăm ca deosebit de importante, pot, în contextul unui timp care este pentru noi viitorul, să ajungă la efecte semnificative. Din acest punct de vedere, trecutul nu este ceva împietrit, ci ceva viu, care se schimbă şi se dezvoltă fără încetare»[12].

În forma cea mai dezvoltată, găsim exprimată dealtfel această idee în lucrările lui J. H. Randall Junior[13]. El ilustrează, de pildă, diversele aprecieri asupra primului război mondial, tezele despre schimbarea tabloului istoric al lumii ca noi consecinţe ale evenimentelor trecute.

«Noile efecte ale evenimentelor trecute schimbă semnificaţia trecutului, semnificaţia a ceea ce s-a întîmplat. Evenimentele care altădată erau ignorate pentru că nu păreau să constituie antecedentele «fundamentale» ale oricărui fapt consecutiv, sînt considerate în prezent ca eminamente semnificative, pe cînd alte evenimente, care de obicei păreau să constituie antecedente «fundamentale», cad în uitare ca simple detalii. În acest sens, devenirea istorică nu poate, prin natura lucrurilor, să fie pe deplin înţeleasă de cei care îi sînt actorii. Aceştia nu sînt în stare să înţeleagă

---

11 M. J. Dhont, *Histoire et reconstitution du passé*, în: Ch. Perelman (ed.), *Raisonnement et démarches de l'historien*, Bruxelles, 1963, p. 87 ş.u.

12 K. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Tübingen, 1922, p. 69.

13 Vezi: J. H. Randall Jr., *Nature and Historical Experience*, New York, 1958; *On Understanding the History of Philosophy*, în: *The Journal of Philosophy*, 1939, Nr. 17.

«semnificația» sau consecințele acțiunilor lor, deoarece ei nu pot să prevadă viitorul. Noi înțelegem această istorie numai în momentul în care ea a constituit o parte a propriului nostru trecut; și dacă ea va continua să producă efecte, copiii noștri o vor sesiza în alți termeni decît noi. În acest sens, istoricul — cum spunea Hegel — se aseamănă efectiv cu bufnița Minervei, care nu-și ia zborul decît atunci cînd se adună umbrele nopții și totul este încheiat. Nu se poate înțelege pe deplin istoria devenită decît în lumina efectelor ei realizate și recunoscute. «Sensul» oricărui fapt istoric se bazează pe acțiunea acestuia, pe efectele care rezultă pe mai departe de aici» [14].

Astfel, prin conlucrarea celor doi factori se ajunge la o constantă reinterpretare a istoriei : pe de o parte prin aceea că în procesul istoric se dezvăluie efectele evenimentelor trecute, ceea ce constituie «semnificația» acestora din urmă ; pe de altă parte prin aceea că, pe baza condiționărilor diferite ale atitudinilor și opiniilor istoricilor, se schimbă criteriile de selectare a faptelor istorice. Ambii factori, așa cum s-a spus, sînt corelați cu prezentul, care este viitorul raportat la evenimentele trecute. Și aci se află sîmburele rațional al prezenteismului.

Așadar, această variabilitate a imaginii trecutului, care, pentru a mă servi de formula lui Heussi, «nu este pietrificată, ci ceva viu, care se schimbă și se dezvoltă fără încetare», nu se află ea în contradicție cu obiectivitatea cunoașterii istorice, nu pune sub semnul întrebării posibilitatea dobîndirii adevărului obiectiv ? Nu, dacă noi nu comitem eroarea

---

[14] J. H. Randall Jr. and G. Haines, *Controlling Assumptions in the Practice of American Historians*, în : *Theory and Practice in Historical Study : A Report of the Committee on Historiography,* Social Science Research Councill, Bulletin 54, 1946.

mai înainte analizată a identificării obiectivității adevărului cu caracterul absolut al adevărului. Adevărurile parțiale, fragmentare nu sînt false, ci obiective, deși adevăruri incomplete. Din faptul că istoria (în sens de *historia rerum gestarum)* nu este niciodată definitiv încheiată și este supusă unor continue interpretări, rezultă numai că ea este un proces, și nu o imagine definitivă, încheiată, nu un adevăr absolut. Dar aceasta este o banalitate dacă se înțelege caracterul procesual al cunoașterii. Adevărurile istorice au caracter adițional, cumulativ, cunoașterea istorică însă are caracterul unui proces. Dacă înțelegem aceasta, înțelegem și legitatea fenomenului constantei reinterpretări a istoriei, împrejurare care, nu numai că nu pune sub semnul întrebării obiectivitatea adevărului istoric, ci, dimpotrivă, își găsește confirmarea în concepția procesuală a cunoașterii istorice.

Obiectivitatea adevărului istoric

„Pînă și un istoriograf care crede și susține că se mulțumește a fi un simplu înregistrator, supunîndu-se strict datului, nu se poate comporta pasiv față de gîndirea sa, ci aduce cu sine categoriile sale proprii și privește prin ele ceea ce i se înfățișează."

G.W.F. HEGEL
(Prelegeri de filozofie a istoriei)

„Poetul își creează lumea în mod liber conform ideii sale și de aceea el poate să o prezinte în mod perfect și împlinit ; istoricul este îngrădit, căci el trebuie să-și construiască lumea în așa fel încît aceasta să cuprindă toate fragmentele pe care ni le oferă istoria. De aceea el nu va putea niciodată să creeze o operă perfectă ; aceasta va purta întotdeauna urmele vizibile ale efortului căutărilor, al colecționării și îmbinării".

GOETHES GESPRÄCHE,
GESPRÄCH MIT H. LUDEN
(Convorbirile lui Goethe, Convorbire cu
H. Luden), hrsg, von Biedermann,
Leipzig 1909, I. Band, p. 442.

În primul capitol al acestei lucrări, consacrată ipotezelor gnoseologice ale analizelor noastre asupra adevărului istoric, am deosebit trei accepții ale termenului „obiectiv" folosit în mod atributiv în expresia «cunoaștere obiectivă». Să reamintim aceste accepții.

1. Este „obiectiv" ceea ce provine din obiect, adică din ceea ce există în afară și independent de intelectul cunoscător ; în consecință, este „obiectivă" cunoașterea care reflectă (într-o accepție particulară a acestui termen) acest obiect ;

2. este „obiectiv" ceea ce din punct de vedere cognitiv este valabil pentru toți indivizii ;

3. este „obiectiv“ ceea ce este „eliberat de coloratură emoţională şi de părtinirea corelată cu aceasta“.

Termenul „subiectiv“ înseamnă :

1. că orice cunoaştere este un produs al subiectului ;
2. că ea nu posedă valoare cognitivă universală ;
3. că are coloratură emoţională şi, în consecinţă, părtinirea corelată cu aceasta.

Să începem cu prima dintre semnificaţiile termenului „obiectiv“. După cum am spus, cunoaşterea este obiectivă cînd provine din obiect şi constituie o reflectare specifică a acestuia. Pentru un materialist teza, potrivit căreia cunoaşterea umană este cunoaşterea unui obiect existent în afara şi independent de intelectul cunoscător, este banală ; dar complicaţiile încep să se manifeste şi să se multiplice, chiar pentru un materialist, poate mai cu seamă pentru un materialist (pentru un idealist subiectiv problema nu se pune) de îndată ce vine vorba despre rolul subiectului în procesul cunoaşterii sau, în alţi termeni, despre rolul factorului subiectiv în cunoaştere.
Prezentînd ipotezele gnoseologice, am semnalat riscul unei interpretări mecaniciste a procesului cunoaşterii, adică al cazului cînd se concepe primul termen al relaţiei subiect-obiect ca un element pasiv. Într-adevăr, pe tot parcursul analizei noastre asupra determinărilor sociale ale cunoaşterii istorice, am putut să vedem în ce măsură o asemenea concepţie era eronată. Subiectul joacă în cunoaşterea istorică un rol activ şi obiectivitatea acestei cunoaşteri conţine întotdeauna o anumită intervenţie a subiectivităţii. Dacă nu, această cunoaştere ar fi extra- sau supraumană.
În ciuda a ceea ce sugerează în mod insistent folosirea termenului «obiectiv», cunoaşterea obiectivă comportă întotdeauna conţinuturi ce sînt imposibil de redus doar la obiect

şi care sînt legate de calitatea subiectului dat, istoriceşte determinat (mai concret — social determinat). Dacă se concepe în mod adecvat procesul cunoaşterii, ultima constatare este destul de banală. Totuşi, în perspectiva acestei concepţii nu mai trebuie să ne temem de rolul subiectului, nici să ne înverşunăm să-l eliminăm în mod artificial. Dealtfel, ar fi imposibil să-l eliminăm întrucît nu poate să existe cunoaştere fără subiect cunoscător ; acesta trebuie să fie implicat în mod necesar în procesul cunoaşterii. Adevărata problemă constă în a înţelege corect rolul său, întrucît numai cu această condiţie putem să preîntîmpinăm efectiv deformările ce ne ameninţă şi să stăpînim într-un fel inserţia factorului subiectiv în cunoaştere. Numai acesta constituie o sarcină reală în aspiraţia către o cunoaştere pe care noi o calificăm ca fiind obiectivă. Aşa cum remarcă foarte corect H. M. Lynd în eseul său asupra obiectivităţii adevărului istoric, cu cît vom şti să precizăm mai bine ceea ce subiectul aduce în cunoaşterea obiectului, cu atît ne vom da mai bine seama de natura acestui obiect.

„Cu cît sîntem mai conştienţi de ordinea care rezidă în metoda noastră de observaţie, cu atît sîntem mai în măsură să prezentăm mai clar orice ordine existentă în lumea exterioară. Precizia pe care o putem pretinde *este acceptabilă numai cu condiţia de a deveni conştienţi de rolul observatorului înţeles ca element al procesului observării : nu făcînd abstracţie de acest observator ci luîndu-l în consdieraţie*. Chiar în fizică trebuie să fim conştienţi de faptul că lucrul măsurat este alterat de către instrumentul de măsură şi invers. *Nu există obstacol mai mare pe calea ce duce la obiectivitate decît confundarea «subiectivităţii» cu luarea în considerare a poziţiei observatorului*“ [1].

---

[1] H. M. Lynd, „The Nature of Historical Objectivity“, în : *The Journal of Philosophy,* ianuarie 1950, No. 2, p. 35 (subl. -A.S.).

Paul Ricoeur dezvoltă şi concretizează această idee în lucrarea sa *Histoire et Vérité*. După ce a analizat principalele forme ale factorului subiectiv în cunoaşterea istorică : judecăţi de valoare în raport cu selectarea materialelor istorice, explicaţie cauzală şi ierarhizare a diverselor tipuri de cauze istorice, imaginaţie istorică şi factor uman ca obiect al istoriei — Paul Ricoeur concretizează teza potrivit căreia istoricul constituie o parte a istoriei. Înseamnă aceasta a infirma obiectivitatea adevărului istoric ? Nicidecum. Pretinsa obiectivitate pură este o ficţiune ; căci factorul subiectiv este introdus în cunoaşterea istorică prin însuşi faptul existenţei unui subiect cunoscător. Dimpotrivă, există diferite modalităţi de a concepe această subiectivitate : una „bună", adică aceea care decurge din esenţa cunoaşterii ca relaţie subiect-obiect şi din rolul activ al subiectului în procesul cognitiv ; una „rea", adică subiectivitatea care deformează cunoaşterea datorită acţiunii unor factori ca interesul, parţialitatea etc. „Obiectivitate" desemnează deosebirea dintre subiectivitatea bună şi cea rea şi nu eliminarea totală a subiectivităţii.

„... Obiectivitatea ne-a apărut mai întîi ca intenţia *ştiinţifică* a istoriei ; ea marchează acum separarea între subiectivitatea bună şi rea a istoricului ; din „logică", definiţia obiectivităţii a devenit „etică" [2].

Această concepţie atît de simplă şi în acelaşi timp atît de profundă ne conduce la problema noastră principală : cum să atingem obiectivitatea cunoaşterii istorice depăşind subiectivitatea „rea" ?

Înainte de toate, aici este vorba de obiectivitate în a doua şi a treia accepţie propuse mai sus : de obiectivitate în sensul de imparţialitate şi de valabilitate universală a judecăţilor.

---

[2] P. Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Editions du Seuil, p. 34.

Să începem prin a aminti un adevăr banal, dar de care nu sîntem întotdeauna pe deplin conștienți : identificarea obiectivității cunoașterii cu imparțialitatea totală, cu omogenitatea absolută a judecăților de valoare ce se referă la procesul istoric — se bazează pe o neînțelegere. În modalitatea cea mai clară și convingătoare această idee a fost exprimată de unul dintre clasicii istoriografiei poloneze. Michał Bobrzyński.

„Ce este imparțialitatea istoricului de care se vorbește atît ?

Nu se poate niciodată pretinde istoricului imparțialitatea în sensul strict al acestui termen. Numai faptul istoric pe care îl studiază istoricul poate fi imparțial. Istoricul însă, dacă vrea să evalueze acest fapt, trebuie să ia atitudine... Atitudinea istoricului poate și trebuie să fie științifică, ea poate să fie elevată și din ce în ce mai elevată, dar va fi întotdeauna o atitudine determinată, un punct de vedere. Urmașul său, care se va situa pe o poziție și mai elevată, va avea o cunoaștere mai cuprinzătoare, va aprecia mai bine și mai imparțial dar, la rîndul său, se va găsi cineva să-l depășească. Istoricul care ar ținti imposibilul, adică cel care ar dori să fie în mod absolut imparțial și să nu ia nici o atitudine, s-ar asemăna cu omul care rătăcește printr-o pădure, se lovește de copaci, îi atinge, simte mirosul lor, le vede trunchiurile și rădăcinile, dar care nu ajunge să vadă un lucru, pădurea însăși.

Ceea ce noi numim imparțialitatea istoricului, în sensul pozitiv și favorabil al acestui termen, sînt doar eforturile pe care el le depune pentru a se distanța în judecățile sale de scopurile străine adevărului istoric și convingerii sale științifice. Aceasta este cea mai grea sarcină... De asemenea, ceea ce am definit ca imparțialitate a istoricului este doar strădania sa sinceră, încoronată de un succes mai mult sau mai puțin mare. O cunoaștere pro-

fundă, o bună metodă de studiu și o muncă perseverentă îl ajută pe istoric în această tentativă, dar succesul acesteia nu este niciodată complet, pentru că istoricul rămîne întotdeauna un om“ [3].

După cum s-a spus, există deci două feluri de subiectivitate : cea care este legată în mod firesc de rolul activ al subiectului în cunoaștere și, din acest motiv, nu poate să fie complet eliminată, cu toate că efectele sale particulare pot să fie depășite în procesul infinit al perfecționării cunoașterii ; subiectivitatea care provine din surse extra-științifice, cum ar fi interesul personal, animozitatea față de unele persoane, prejudecățile față de anumite grupuri umane, naționale, etnice sau sociale, și multe altele. Cu toate că nu există o delimitare riguroasă între aceste două tipuri de subiectivitate, că ele se întrepătrund, este totuși posibil și necesar să se distingă subiectivitatea vieții cotidiene, cea extra-științifică, „rea“, de cea „bună“, deoarece, după Ricoeur, istoricului i se pune postulatul *epoché*-ului. Acest postulat, anume ca istoricul să abordeze evenimentele istorice *sine ira et studio,* este clar și simplu, cu toate că realizarea sa nu este deloc ușoară și se reduce în practică la un proces. Mult mai complicată este problema subiectivității zisă „bună“, adică a celei care prin natura sa este legată de rolul activ al subiectului în cunoaștere.

Istoricul — subiectul cunoscător — este un om ca oricare altul și nu poate să se separe de caracteristicile sale umane : el nu este în măsură să gîndească fără categoriile unei limbi date, are o personalitate condiționată social în cadrul unei realități istorice concrete, aparține unei națiuni, unei clase, unui mediu, unui grup profesional etc., cu toate consecin-

[3] M. Bobrzynski, „W imie prawdy historycznej“, în : M. H. Serejski (ed.), *Historycy o historii* („În numele adevărului istoric“, în : „Istoricii despre istorie“), Warszawa, 1963, vol. I, p. 190 ș.u.

țele pe care acest fapt le implică în planul stereotipurilor pe care el le acceptă (în general în mod inconștient), în planul culturii pentru care el este în același timp o creație și un creator etc. Dacă adăugăm la aceasta factorii biologici și psihosomatici care, în ciuda condiționării sale sociale, constituie un puternic agent de diferențiere individuală, obținem o multitudine de parametri ce posedă, în plus, o structură complicată a cărei rezultantă definește individul ca subiect în procesul cunoașterii. Este evident că obținem astfel o specificitate particulară și specificitatea anumitor clase de indivizi care, pe lîngă diferențele individuale, au anumite trăsături comune ce pot fi extrapolate ca trăsături de grup. Dacă obiectivitatea cunoașterii ar trebui să însemne excluderea tuturor proprietăților individuale ale personalității umane, dacă imparțialitatea ar trebui să constea în a emite judecăți renunțînd la propriul punct de vedere și la propriul sistem de valori, dacă valabilitatea universală a judecăților ar trebui să constea în eliminarea tuturor diferențelor individuale și colective, obiectivitatea ar fi pur și simplu o ficțiune; căci ea ar presupune că omul este o ființă supraumană. Pentru a ne folosi de o comparație, omul cunoscător se află totdeauna ca în niște ghete; după o zicală poloneză, el poate să le scoată, însă trebuie atunci să încalțe altele. Căci fără încălțăminte nu se poate. La fel stau lucrurile și cu subiectivitatea și, ca urmare, postulatele la care ea renunță se bazează pe o confuzie.

Dar obiectivitatea cunoașterii istorice — în sensul imparțialității sale și, în consecință, al valabilității sale universale — nu se reduce, cum se exprimă Bobrzyński, doar la eforturile istoricului „de a se distanța în judecățile sale de toate scopurile străine adevărului istoric și convingerii sale științifice". Acest scepticism este excesiv și se explică dealtfel prin situația teoriei cunoașterii în perioada în care

a fost formulată această opinie. Astăzi, noi ştim că factorul subiectiv în cunoaşterea istoricului nu este reductibil doar la intervenţia scopurilor extra-ştiinţifice, ci el este inerent înseşi cunoaşterii ştiinţifice şi multiplelor sale determinări sociale. Adevărata problemă, şi, în orice caz, cea mai interesantă, constă tocmai în a studia condiţiile şi mijloacele ce permit să se depăşească această formă de subiectivitate (depăşire care nu poate fi decît un proces).

Munca istoricului, cum spune H. Pirenne[4], este în acelaşi timp o sinteză şi o ipoteză : o sinteză în măsura în care istoricul tinde să reconstituie totalitatea imaginii plecînd de la cunoaşterea faptelor particulare ; o ipoteză în măsura în care relaţiile stabilite între aceste fapte nu sînt niciodată absolut evidente, nici verificabile. Cu deplină îndreptăţire se poate spune că ceea ce se află în rezultatul muncii istoricului este o sinteză ipotetică ; căci cele două aspecte ale muncii istoricului — sinteza şi ipoteza — nu pot fi separate decît prin abstracţie, în fapt, ele formînd o unitate. Sublinierea caracterului ipotetic al rezultatelor muncii istoricului este numai o altă modalitate de a înţelege rolul factorului subiectiv în această muncă.

Pirenne atribuie caracter ipotetic relaţiilor stabilite între fapte cu diferite cauze ; toate acestea exprimă influenţa factorului subiectiv asupra cunoaşterii istoricului : fundamentele teoretice, cunoaşterea realităţii sociale şi a legilor ei, imaginaţia creatoare, înţelegerea conduitelor umane etc. Aceasta face ca fiecare istoric să înţeleagă în maniera sa acelaşi material istoric. Este posibil, în aceste condiţii, să se depăşească influenţa factorului subiectiv ? Răspunsul este afirmativ, dacă se ţine seama de caracterul cumulativ al cunoaş-

---

[4] H. Pirenne, *What are Historians trying to do?* în : Hans Meyerhoff (ed.), *The Philosophy of History in Our Time*, New York, 1959, p. 87—100.

terii care se îmbogăţeşte prin acumularea adevărurilor parţiale.

„Fiecare autor clarifică o anumită latură, pune în evidenţă cîteva trăsături, consideră anumite aspecte. Cu cît sînt mai numeroase aceste contribuţii şi aceste relatări, cu atît realitatea infinită se dezvăluie mai mult. Toate aceste relatări sînt incomplete, toate sînt imperfecte, dar ele contribuie toate la progresul cunoaşterii" [5].

Soluţia constă deci în a trece de pe terenul cunoaşterii individuale pe cel al cunoaşterii considerată ca proces social. Cunoaşterea individuală este întotdeauna limitată şi grevată de influenţa factorului subiectiv, are caracter de adevăr parţial şi, ca urmare, relativ. Dimpotrivă, cunoaşterea considerată la scara umanităţii, concepută ca o mişcare infinită ce constă în depăşirea limitelor adevărurilor relative prin formularea de adevăruri mai complete, mai depline, este un proces ce tinde spre cunoaşterea integrală. Această modalitate de a stăpîni factorul subiectiv în procesul infinit de perfecţionare socială a cunoaşterii coincide cu tezele asupra adevărului relativ şi absolut dezvoltate de Engels în *Anti-Dühring*. Acelaşi mers al reflecţiei se află şi la K. R. Popper, care subliniază de asemenea necesitatea situării la nivelul socialului în vederea rezolvării problemei obiectivităţii cunoaşterii : această obiectivitate poate fi garantată doar prin colaborarea a numeroşi savanţi (obiectivitatea cunoaşterii echivalează cu intersubiectivitatea metodei ştiinţifice) şi printr-o critică ştiinţifică consecventă care permite progresul constant al cunoaşterii [6].

Astfel, în şi prin procesul social al progresului ştiinţei, în şi prin acumularea de adevă-

---

[5] *Ibidem,* p. 98.
[6] K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Op. cit.*, vol. II, p. 267.

ruri parțiale va fi învinsă acțiunea deformantă a factorului subiectiv. Aceasta nu înseamnă totuşi că ar fi imposibilă depăşirea limitelor cunoaşterii individului, că ontogeneza științifică a unui savant nu ar putea să fie considerată ca proces. Tocmai de această problemă s-a ocupat Mannheim în sociologia sa a cunoaşterii.

Acțiunea subiectului asupra cunoaşterii este inevitabilă ; a elimina subiectul din relaţia cognitivă înseamnă a suprima relația ca atare. De aci rezultă că tendința spre obiectivitatea cunoaşterii nu poate să constea în eliminarea factorului subiectiv, — un asemenea postulat este o ficțiune, — ci ea trebuie să fie realizată prin și în depăşirea factorului subiectiv, a manifestărilor sale concrete și a deformărilor pe care el le introduce, depășire care este în mod necesar un proces infinit. De aici provine și nemulțumirea celor care ar dori un rezultat de valoarea unui adevăr absolut, fără să țină seama de faptul că acesta nu este accesibil decît sub forma unui proces infinit ; aici se află, pe de altă parte, un anumit temei pentru satisfacţia tuturor acelora care, considerînd progresul cunoaşterii umane ca o acumulare de adevăruri parțiale, văd în fiecare depășire a uneia dintre limitele cunoaşterii o nouă etapă a acestui progres. Calea către depăşirea acțiunii deformante a factorului subiectiv este de a deveni conştienți de natura și de acțiunea acestuia. Cu cît cunoaștem mai bine conținuturile și modalitățile de intervenție a subiectului în cunoaştere, cu atît vom cunoaște mai bine şi mai profund proprietățile obiectului. Situația noastră este analoagă cu cea a fizicianului care, cunoscînd interferențele între obiectul fizic de măsurat și instrumentul de măsură, poate să introducă corecțiile care se impun, eliminînd sau reducînd la minimum eroarea.

În esență, acesta este nucleul concepției lui Mannheim despre „transpunerea perspective-

lor". Comparația este aci frapantă și cît se poate de nimerită. La fel cum, cunoscînd regulile perspectivei geometrice, sîntem întotdeauna în măsură să plasăm imaginea într-o altă perspectivă, să privim obiectul dintr-un alt punct de vedere — cu toate că este vorba întotdeauna de o *anumită* perspectivă și de un *anumit* punct de vedere, — și, multiplicînd aceste perspective și aceste puncte de vedere, să obținem o viziune mai completă, mai globală, a obiectului, tot astfel, și în celelalte domenii ale cunoașterii ajungem la un progres. Este indispensabil aci însă să se cunoască perspectivele și felul și modalitățile „transpunerii" lor, adică trecerea de la un punct de vedere care ne dezvăluie un aspect, o viziune a obiectului, la un alt punct de vedere care ne va arăta un alt aspect. Această cunoaștere a „perspectivelor", care are un caracter obiectiv, este fundamentată în cazul nostru pe cunoașterea proprietăților subiectului cunoscător, a modalităților după care el realizează actul cunoașterii și a ceea ce el aduce în acest act prin și în operațiile sale cognitive; în alți termeni, este indispensabil să se cunoască aci instrumentul cunoașterii, parametrii săi și modalitățile sale de acțiune asupra obiectului studiat. Dacă sarcina este relativ ușoară în cazul unui instrument folosit în fizică, ea este mult mai complicată și mai grea cînd este vorba de a măsura incidența aparatului perceptiv al omului asupra imaginii obiectului perceput, asupra perspectivei percepției; ea este încă și mai complicată și mai delicată cînd este vorba de a prezenta rolul activ al subiectului cunoscător, influența factorului așa-numit subiectiv asupra cunoașterii realității sociale variabile.

Caracterul complicat al acestei sarcini decurge înainte de toate din aceea că numărul de parametri este mult mai mare decît în cazul măsurătorilor fizice sau în cazul simplei percepții vizuale; mai mult încă, e vorba de un

obiect care se schimbă chiar în cursul cunoașterii. Acesta este tocmai motivul pentru care în acest domeniu nu se pot codifica nici un fel de prescripții în vederea „transpunerii perspectivelor“; este imposibil să se stabilească dinainte modalitățile de depășire a diferitelor manifestări ale deformării cognitive, generate de acțiunea factorului subiectiv. Într-adevăr, nu se poate ști dinainte ce fel de factori vor fi aceștia, numărul și acțiunea lor în condițiile date și nici să se prevadă modalitatea de a-i depăși. Se poate formula doar teza generală după care trebuie înainte de toate să se *conștientizeze* situația generatoare de deformare și să se descopere factorul care o cauzează. Plecînd de la această teză generală, este posibil să se desprindă o doctrină metodologică corespunzătoare, care, într-un comportament cognitiv adoptat, să poată preîntîmpina răul. Acesta este tocmai scopul pe care l-a urmărit Mannheim în doctrina sa asupra „transpunerii perspectivelor“ și în teoria sa asupra intelectualității ca purtător al unei funcții cognitive corespunzătoare. De aceasta depinde și unul dintre meritele teoretice principale ale sociologiei cunoașterii, în ciuda devierilor și dificultăților ei, despre care am vorbit detaliat în altă parte.

Indicația: „Fii conștient de factorul subiectiv pe care îl introduci în cunoaștere și de pericolul deformării cunoașterii pe care îl reprezintă acesta“, poate să pară naivă: nu este aceasta doar o dorință pioasă? Într-adevăr, cum poate cineva să perceapă el însuși propriile sale limite cognitive și să le depășească pe urmă, de vreme ce, ca urmare a condiționărilor sociale, punctele de vedere corespunzătoare par să fie „naturale“? Totuși, aci nu e vorba decît de o naivitate aparentă; căci această indicație posedă o valoare gnoseologică apreciabilă, realizarea ei în practică și cunoaștere nu este doar o dorință pioasă, sortită de la început eșecului. Tocmai întrucît lucru-

rile nu stau aşa, sociologia cunoaşterii şi indicaţiile ei au o mare valoare cognitivă, iar formularea tezelor ei, care a dezvăluit anumite legităţi ale procesului cunoaşterii a avut pentru progresul cunoaşterii problemelor sociale o semnificaţie de-a dreptul revoluţionară.

Conştiinţa faptului că procesul cognitiv este deformat de anumiţi factori are o tradiţie îndelungată : deja Bacon i-a dat o expresie teoretică în concepţia sa asupra „idolilor". Meritul marxismului, aşa cum am spus-o deja, este de a fi degajat implicaţiile teoretico-gnoseologice ale acestei probleme în teoria infra- şi suprastructurii şi în teoria ideologiei. Sociologia contemporană a cunoaşterii concretizează şi dezvoltă tocmai acest complex ideatic. Şi tocmai acest fapt teoretic — recunoaşterea condiţionării sociale a cunoaşterii umane şi acţiunea deformantă a factorului subiectiv ca una dintre legităţi şi nu numai ca un fenomen întîmplător — constituie punctul de plecare al operaţiilor ce urmăresc să depăşească mereu formele concrete succesive sub care se manifestă limitele şi deformările cunoaşterii.

Punctul de plecare nu este aici aspectul individual ci, dimpotrivă, aspectul social al progresului cunoaşterii. Aparenţa de naivitate a indicaţiilor sociologiei cunoaşterii poate să devină o realitate cînd se situează în mod greşit problema la nivelul strict individual. În acest caz sîntem îndreptăţiţi să întrebăm : „cum putem deveni conştienţi de acţiunea factorului subiectiv, întrucît această acţiune, în contextul condiţionării sociale a cunoaşterii individuale, este de aşa natură încît îl resimţim în experienţa interioară ca un factor obiectiv ?" Punctul de plecare al unei probleme puse în acest fel este, incontestabil, fals.

Subiectul cunoscător, condiţionat social şi purtător al factorului subiectiv în cunoaştere, nu este un atom izolat, asemănător „monadei fără ferestre" a lui Leibniz, ermetic la orice acţiune exterioară. Dimpotrivă, determinat de

către mediul său, el este determinat și de către știința contemporană, desigur, în măsura în care el posedă și o suficientă instrucție. Și tocmai prin acest canal, în modul cel mai firesc cu putință, pătrunde în conștiința subiectului cunoscător știința despre factorul subiectiv și rolul său deformant în cunoaștere. De aceea noi spunem despre sociologia cunoașterii că a realizat o adevărată revoluție în domeniul teoretico-gnoseologic.

Totalitatea cunoștințelor, grație căreia omul contemporan consideră drept firești multe descoperiri și invenții revoluționare, nu este un cîștig individual, ci unul social. Această aserțiune este banală. Ea privește însă și conștiința din ce în ce mai generalizată după care cunoașterea noastră este supusă determinărilor cele mai diverse, determinări care, chiar dacă nu deformează de-a dreptul cunoașterea, cauzează cel puțin caracterul său unilateral și limitat; aceasta implică în consecință faptul că adevărurile atinse în această cunoaștere nu sînt totale, definitive, absolute (cu excepția unui domeniu relativ restrîns al cunoașterii în care adevărurile parțiale absolute sînt accesibile), ci limitate, parțiale, relative, fără a exclude de aci adevărurile parțiale absolute cînd sînt considerate într-un context mai larg al cunoașterii. Efectele psihologice ale acestei cunoașteri sînt considerabile : rezerva față de pretențiile străine sau proprii, la o cunoaștere absolută „pur“ obiectivă ; tendința de a analiza această cunoaștere pentru a descoperi limitele și interferențele factorului subiectiv ; toleranța crescîndă față de opiniile divergente cu ale noastre, toleranță ce nu trebuie identificată cu voința de a renunța la apărarea consecventă a propriilor poziții, ci cu dorința de a recunoaște adevărurile relative conținute în părerile adversarului. Toate acestea constituie tocmai „bagajul“ intelectual al omului contemporan, al intelectualității în particular, „bagaj“ destinat operațiilor ce urmăresc să de-

pășească factorul subiectiv și care îndreptățesc un anumit optimism în ce privește rezultatele obținute. Evident, această depășire nu va fi niciodată absolută : ea vizează întotdeauna o manifestare concretă a factorului subiectiv, o limitare concretă sau unilateralitatea cunoașterii și nu acțiunea în general a factorului subiectiv sau ansamblul parțialităților și limitelor cunoașterii.

Procesul depășirii acțiunii deformante a factorului subiectiv este un proces social, și aceasta atît în sensul conștientizării de către subiectul cunoscător a caracterului limitat și condiționat social al cunoașterii, care este de origine socială — deoarece conștiința teoretică a acestei stări de lucruri este adusă „din exterior“, în calitate de cunoaștere constituită în mod social pe care subiectul o asimilează în și prin educație, instrucție — cît și în sensul că, însăși depășirea acțiunii factorului subiectiv este socială în măsura în care implică cooperarea oamenilor de știință, mai ales în forma criticii științifice. Aceasta nu se reduce totuși la simplul fapt că altcineva — criticul — percepe și depășește limitele opiniilor persoanei criticate. Aceasta se întîmplă cel mai adesea, deși constatarea acestui fapt e ceva trivial. Ceea ce ne interesează cu deosebire aici este autocritica, autoreflexia asupra limitelor propriei cunoașteri, aptitudinea de a depăși această cunoaștere pe calea învingerii acțiunii deformante a factorului subiectiv. Aci ar fi cazul să se ia în considerație teoria „transpunerii perspectivelor“ a sociologiei cunoașterii a lui Mannheim, precum și indicațiile corelate cu ea. Din punctul de vedere al năzuinței spre obiectivitatea cunoașterii această problemă este deosebit de interesantă.

Subiectul cunoscător, istoricul în cazul nostru, este deci supus celor mai diverse determinări sociale, în funcție de care el introduce în cunoaștere cele mai diverse elemente de subiectivitate : prejudecăți, luări de poziție,

predilecții și aversiuni care caracterizează atitudinea sa cognitivă. Dar în cunoaștere subiectul mai depinde și de viziunea sa asupra realității sociale, legată de teoria și de sistemul de valori pe care le-a acceptat, precum și de modul său de articulare a realității, articulare care îl conduce să construiască plecînd de la fragmente, fapte semnificative în sistemul de referință dat, precum și de tendința sa spre cutare sau cutare selecție a faptelor istorice, adică a faptelor considerate ca importante din punct de vedere al procesului istoric. Subiectul cunoscător nu poate să se detașeze de această proprietate obiectivă care este condiționarea socială a cunoașterii ; el nu poate să i se sustragă în mod direct pentru că este om și pentru că personalitatea umană nu poate să se dezvolte decît în societate pe calea educației în sensul cel mai larg al cuvîntului. Chiar dacă nu poate să se detașeze de această proprietate, inerentă într-un anumit fel „esenței“ sale, subiectul cunoscător poate să devină conștient, să înțeleagă că ea este imanentă oricărei cunoașteri. Nu numai că el poate s-o facă, ci — în anumite condiții, cînd cunoașterea respectivă a fost realizată și generalizată social, — el *trebuie* să o facă, altfel riscînd să vadă nivelul reflexiei sale științifice puse în pericol, ceea ce atrage după sine alte consecințe.

În viziunile și atitudinile sale savantul este în general permeabil la fobii, la prejudecăți, înclinații, modele de interpretare și de evaluare a faptelor și oamenilor, caracteristice epocii sale, clasei sale, grupului său social, mediului său profesional etc. Toți acești factori atîrnă greu în concepția sa despre lume, în atitudinile și opiniile sale cu privire la problemele sociale, ceea ce nu poate să rămînă fără influență asupra viziunii sale despre procesul istoric, asupra manierei în care el construiește și selectează faptele istorice, fără a mai vorbi de interpretarea lor, atunci cînd trece la sin-

teze istorice. Acestea sînt conținuturile concrete care se ascund sub criptonimul „factor subiectiv în cunoașterea istorică“.

Sîntem de acord deci că intervenția acestui factor subiectiv în cunoașterea istorică este ineluctabilă, cu toate că formele pot și trebuie să fie chiar dintre cele mai variate. Dar nu apasă oare iremediabil asupra istoricului un fatum, care a fost condiționat de cutare sau cutare determinări sociale? Odată formată, personalitatea istoricului este *în mod necesar* imuabilă, statică, fixată odată pentru totdeauna? Limitarea opiniilor sale, rezultat al factorului subiectiv dat a cărui acțiune o suportă, poate să fie depășită doar prin critica științifică formulată numai de *alți* gînditori, îndeosebi de către cei care reprezintă alte puncte de vedere determinate de alte condiționări sociale, cum ar fi schimbarea condițiilor generale ale epocii sau interese de clasă divergente?

Toate aceste întrebări au un caracter retoric, răspunsul la ele este, bineînțeles, negativ. Noi știm din experiență că omul este o ființă suplă, capabilă să se transforme, să se adapteze. Dealtfel, tocmai în această capacitate constă superioritatea sa față de lumea animală. Aceasta privește totodată și latura psihică a vieții umane. Știm din experiență că punctele de vedere teoretice ale savanților sînt maleabile, modificabile și că gînditorii sînt adesea capabili nu numai de o modificare superficială a punctului lor de vedere, ceea ce este absolut normal (chiar dacă nu ar fi decît în funcție de cunoștințe și de experiența acumulată cu vîrsta), dar și să le modifice în profunzime, să procedeze la o autocritică științifică temeinică care poate să-i conducă la abandonarea opiniilor profesate mai înainte. Una din puternicele forțe motrice ale autocriticii științifice, care ar trebui să caracterizeze în permanență opera unui savant și să fie garanția vitalității activității sale științifice, este

conştiinţa condiţionării sociale şi a limitărilor subiective ale activităţii sale ştiinţifice. Este conştiinţa care, sensibilă mai întîi sub forma teoretică generală, îl conduce pe urmă pe savant să pună în discuţie propria sa operă, să reflecteze mai sistematic asupra condiţionării sociale a propriilor sale poziţii, asupra limitelor şi deformărilor eventuale ale propriilor sale puncte de vedere sub acţiunea factorului subiectiv. Desigur, aceasta nu este un remediu universal, iar o conştiinţă de sine teoretică în domeniul sociologiei cunoaşterii nu garantează deloc că acţiunea factorului subiectiv va fi depăşită pînă la capăt în creaţia savantului care reflectează. Ar fi prea simplu, iar o asemenea credinţă s-ar mărgini cu naivitatea : ar fi suficient atunci să se răspîndească printre savanţi învăţămintele sociologiei cunoaşterii pentru ca să domnească în ştiinţă adevărul obiectiv, „pur", despre care noi ştim dealtfel că este imposibil. Aici este vorba deci de a nu se căuta să se săvîrşească miracole, ci să se obţină efecte reale în progresul cunoaşterii, ceea ce-şi găseşte expresia în postulatul progresului obiectivităţii cunoaşterii. Acest progres este nu numai posibil, dar el este efectiv în practica ştiinţifică, în practica urmată de autoreflexia metodologică care stimulează şi alimentează sociologia cunoaşterii. Faţă de savant în general, faţă de istoric în particular, putem formula deci postulatul realist al urmăririi obiectivităţii cunoaşterii în sensul unui proces ce vizează să depăşească influenţele limitative şi deformante ale factorului subiectiv : aceasta atît în interpretarea mai simplă, care constă în a considera exigenţa de a scrie istoria *sine ira et studio* ca o chemare de a depăşi animozităţile şi interesele extra-ştiinţifice ce contracarează adevărul istoric, cît şi în interpretarea mai subtilă şi mai complicată, în care se cere istoricului să procedeze la o autoreflexie asupra condiţionării sociale a punctelor sale de vedere, ca mijloc de a depăşi in-

fluențele limitative și deformante ale factorului subiectiv.

Dar cum să se concilieze acest postulat al depășirii influențelor factorului subiectiv în procesul social al cunoașterii cu postulatul conștientizării pozițiilor de clasă în studiul fenomenelor sociale ?

Lucrurile sînt relativ simple și clare, atunci cînd postulatul depășirii acțiunii factorului subiectiv este însoțit doar de asertiunea asupra condiționării de clasă a cunoașterii fenomenelor sociale. Condiționarea de clasă a cunoașterii este într-adevăr una din manifestările factorului subiectiv și tocmai pentru că această condiționare se produce, postulatul depășirii acțiunii acestui factor în drumul nostru spre grade superioare ale cunoașterii obiective este pe deplin îndreptățit. Situația este mult mai complicată cînd — *în același timp* — pe de o parte, se postulează depășirea factorului subiectiv în procesul infinit al progresului cunoașterii, iar, pe de altă parte, intră în acțiune punctul de vedere de clasă în studiul fenomenelor sociale, adică se formulează exigența conștientă de a lăsa factorul subiectiv să se manifeste din plin. Nu se configurează o contradicție în această poziție teoretică a marxiștilor, întrucît tocmai ei sînt cei care recunosc cele două necesități ? După părerea mea, aceasta este o contradicție aparentă, ce provine din forma insuficient de concretă și de precisă a enunțului asupra necesității de a lua în mod conștient poziții de clasă și de partid în studiul fenomenelor sociale.

Este incontestabil că progresul realizat în domeniul cunoașterii, progres pe care îl putem prezenta și ca o creștere a obiectivității cunoașterii, este în funcție de depășirea factorilor ce limitează această obiectivitate și chiar provoacă unilateralitatea cunoașterii sau chiar o deformează. Trebuie să admitem că cunoașterea obiectivă nu poate fi decît un amalgam de ceea ce este obiectiv și de ceea ce este su-

biectiv, deoarece cunoaşterea este întotdeauna realizată de un anumit subiect ; dar trebuie să admitem totodată că *progresul* în cunoaştere şi evoluţia cunoaşterii dobîndite graţie lui nu sînt posibile decît dacă se depăşesc formele concrete, de fiecare dată diferite, ale factorului subiectiv. Condiţionarea de clasă a cunoaşterii se supune aceleiaşi reguli : formele concrete de deformare, de unilateralitate, de limitare a cunoaşterii, pe care o generează această condiţionare, trebuie să fie depăşite în procesul progresului ştiinţific, altfel riscînd stagnarea şi pietrificarea.

Acesta este punctul de plecare al analizelor noastre şi acesta trebuie să fie dacă nu vrem să fim constrînşi să asertăm — intrînd în contradicţie cu fundamentele gnoseologiei marxiste — că întreaga cunoaştere, inclusiv deci cunoaşterea condiţionată de interesele de clasă ale proletariatului, este o cunoaştere perfectă, este un adevăr absolut. Dar dacă lucrurile stau astfel, ce semnifică, atunci postulatul situării pe poziţii de clasă, partinice în studiul fenomenelor sociale, cum să se concilieze acest postulat cu lupta pentru obiectivitatea cunoaşterii ?

Să constatăm mai întîi că avem de a face cu un enunţ eliptic, adică cu unul care nu conţine toate definiţiile şi parametrii necesari, ducînd la eventuale neînţelegeri datorită formulării aparent universale şi supratemporale. Într-adevăr, să vedem cum este formulată indicaţia ce ne interesează aci. Noi spunem cercetătorului fenomenelor sociale : „Dacă doreşti să ajungi în studiile tale la adevărul obiectiv, adoptă în mod conştient poziţii de clasă şi un spirit partinic conforme intereselor proletariatului“. Ce înseamnă aceasta ? Ce vrem să spunem şi ce nu vrem să spunem cu aceasta ?

Mai întîi vom enunţa o indicaţie care nu este nici universală, nici supratemporală, ci concret istorică, deşi acest lucru nu este men-

ționat *expressis verbis*, ci decurge numai indirect din expresie. Raționamentul nostru este următorul : orice cunoaștere este condiționată din punct de vedere social ; într-o societate împărțită în clase, cunoașterea suferă în mod necesar o condiționare de clasă. Posibilitatea evitării condiționării sociale este iluzorie, deoarece subiectul cunoscător este un produs social (într-o accepție determinată a cuvîntului „produs“) și, ca urmare, într-o societate împărțită în clase, acest subiect este un „produs“ determinat de clasă. În această situație, unica soluție este selectarea condiționărilor de clasă posibile, și nu tentativa de a i se sustrage în general. Din punct de vedere al obiectivității cunoașterii (doar în concepția sa reală, deci ca obiectivitate relativă și nu absolută), soluția optimă este adoptarea pozițiilor determinate de interesele de clasă ale proletariatului. Condiționarea de către interesele clasei *revoluționare* nu conduce la deformări conservatoare ; dimpotrivă, ea implică o atitudine deschisă progresului social și schimbărilor. Este vorba astfel de o indicație legată în mod concret de o situație social-istorică, de societatea cu clase de tip capitalist și nu o indicație universală, supratemporală. Este deci o indicație care ține cont de gradul de adevăr al cunoașterii condiționate de pozițiile unei clase sau alteia, indicație ce decurge deci din premisa că adevărul este relativ și nu absolut.

În al doilea rînd, indicația care recomandă adoptarea pozițiilor de clasă și de partid ale proletariatului, considerate ca poziții optime din punct de vedere cognitiv în *situația* socială dată, nu implică în nici un fel că se consideră cunoașterea astfel obținută ca fiind perfectă, integrală și adevărul pe care ea îl conține — ca fiind absolut.

Știm că situația este alta. Chiar dacă ea constituie cea mai mare reușită a spiritului uman în condițiile date (vorbim de model și nu de înfăptuirea lui care, adeseori, se înde-

părtează de el în mod considerabil), cunoașterea supusă condiționării de clasă și impregnată, evident, de factorul subiectiv nu este decît un adevăr relativ care, din momentul în care cunoașterea atinge un nivel superior, trebuie depășit. Calea ce conduce la aceasta o constituie continua depășire a limitelor cunoașterii obiective, limite legate, între altele, de factorul subiectiv. În raport cu cunoașterea condiționată de interesele celorlalte clase, pozițiile de clasă ale proletariatului asigură, într-un anumit sens, superioritatea cunoașterii condiționate de aceste interese; această cunoaștere nu va fi niciodată perfectă, iar adevărul ei nu va fi niciodată absolut. De unde necesitatea de a tinde în mod continuu către o cunoaștere mai deplină, mai bogată și, în acest sens, superioară.

Nu există deci contradicții între cele două indicații menționate mai sus. În acest caz de ce păreau contradictorii, de unde provenea neînțelegerea? Înainte de toate din faptul că sîntem induși în eroare de o formulare care situează pe același plan și asociază în mod direct o indicație autentic universală și supratemporală, pe de o parte, și o indicație concret istorică, relativă la un tip definit de raporturi sociale, de cealaltă parte. Postulatul perfecționării cunoașterii, năzuința către o obiectivitate optimă prin și în depășirea factorului subiectiv, echivalează efectiv cu o directivă universală, supratemporală; cunoașterea este un proces infinit, în cursul căruia pot fi depășite limitele sale concrete, apărute la un moment dat, dar nu i se pot depăși toate limitele; căci aceasta ar însemna atingerea punctului final a ceva care, prin esența sa, este infinit. Pe de altă parte, recomandarea de a adopta pozițiile de clasă ale proletariatului este o indicație concret-istorică, legată de un sistem dat de raporturi sociale. Numai faptul că a fost exprimată într-o formulă generală și asociată direct cu prima indicație universală

asupra condiționării fundamentale a progresului cunoașterii în toate situațiile sociale a dat naștere impresiei false că avem de a face cu o indicație universală și supratemporală, ceea ce sugerează o contradicție.

Cînd spunem unui om de știință : „Dacă, în condițiile capitalismului, vrei să ajungi la adevărul obiectiv atunci cînd studiezi realitățile sociale, trebuie să adopți în mod conștient pozițiile de clasă ale proletariatului“, nu vrem să afirmăm nicidecum că această cale duce la adevărul absolut, ci doar că aceasta oferă cea mai bună perspectivă în cercetarea adevărului obiectiv, desigur relativ, dar cel mai complet în raportul cu nivelul dat de dezvoltare a cunoașterii umane. Nu-i dăm acestui savant nici o garanție, ci îi indicăm doar posibilitățile de reușită, îl asigurăm că astfel poate accede nu la adevărul absolut, ci la cel relativ. Și de aceea nu-i sugerăm să considere cunoașterea dobîndită ca pe un ideal, ca pe cunoașterea perfectă ; precizăm că este vorba aici doar de un palier în dezvoltarea cunoașterii, palier după care va trebui atins un altul datorită tocmai conștientizării necesității de înaintare din aproape în aproape.

Cînd, în polemica sa cu Struve, Lenin făcea elogiul condiționării de clasă și de partid în cunoașterea istorică, spunînd între altele că materialistul care adoptă pozițiile unei clase definite realizează mai deplin obiectivitatea cunoașterii decît „obiectivistul“, el nu se află deloc în contradicție cu indicația de a urmări în știință adevărul obiectiv, depășirea limitelor ce constituie obstacole în calea acestei obiectivități, deci a limitelor care se referă la condiționarea de clasă a perspectivelor cognitive. În ciuda aparențelor, Lenin nu identifică aici „partinitatea“ poziției acceptate (ceea ce recomandă el) cu obiectivitatea cunoașterii *tout court*. El spune doar, așa cum reiese din contexte, că o asemenea poziție „partinică“, care ia în considerare structura de clasă a socie-

tăţii, ajunge la un adevăr obiectiv de un ordin superior (ceea ce implică faptul că este vorba întotdeauna de adevăruri relative, diferite din punct de vedere al gradului de adecvare a reflectării la realitatea socială), în comparaţie cu poziţia care ignoră această structură şi influenţa ei asupra cunoaşterii, pretinzînd pe acest temei că ar fi cunoaştere „obiectivistă".

Aici se întrepătrund două probleme ce trebuiesc în mod clar separate. Una are caracter verbal, terminologic şi trebuie să fie explicată pentru a evita eventuale neînţelegeri. De ce foloseşte Lenin în sens peiorativ numele de „obiectivist" cînd se referă la Struve, în timp ce consideră obiectivitatea cunoaşterii ca pe un lucru pozitiv, afirmînd chiar că materialiştii se apropie de obiectivism mai mult decît alţii ? Neînţelegerea provine din faptul că Lenin foloseşte cuvîntul „obiectivist" în raport nu cu cei care realizează realmente obiectivismul cognitiv, ci cu cei care pretind obiectivitatea, refuzînd principiul condiţionării de clasă a cunoaşterii. În realitate, făcînd abstracţie de structura de clasă a societăţii, care constituie realitatea obiectivă, aceştia din urmă introduc subiectivismul în cunoaştere, falsifică obiectivitatea cunoaşterii. Astfel, sensul peiorativ pe care îl atribuie Lenin cuvîntului „obiectivist" nu probează faptul că el blamează tendinţa către obiectivitatea cunoaşterii (din contra, el o aprobă) ; această nuanţă peiorativă semnifică în realitate faptul că Lenin condamnă tentativele ce vizează să camufleze subiectivismul condiţionat de clasă al cunoaşterii în spatele frazelor goale despre adevărul obiectiv pe care pretind că-l apără, excluzînd din cunoaştere factorul subiectiv legat de structura obiectivă a societăţii. Neînţelegerea se adînceşte cu atît mai mult cu cît, în textul lui Lenin, cuvintele „obiectivist" şi „obiectivism" sînt legate, funcţionînd însă cu semnificaţii foarte diferite, în pofida etimologiei lor comune.

După ce am prezentat aspectul terminologic al enunțurilor lui Lenin, să trecem la substanța lor.

Cu ocazia criticii lui Struve, Lenin stabilește o distincție între punctul de vedere al marxismului și punctul de vedere al unui obiectivist de tipul lui Struve. Obiectivistul se limitează să constate procesul istoric dat și necesitatea lui, cu riscul de a devia și de a cădea într-o apologie plată a faptelor constatate. Din contra, materialistul de tip marxist studiază în mod concret formațiunea socială dată și forțele sociale care acționează în cadrul ei; el vorbește nu doar de „tendințele istorice", ci și de „clasele definite care determină conținutul regimului". Și Lenin trage concluzia:

„În felul acesta, pe de o parte, materialistul este mai consecvent decît obiectivistul, iar obiectivitatea lui este mai consecventă, mai profundă... Pe de altă parte, materialismul implică, ca să zicem așa, spiritul partinic, care ne obligă ca la aprecierea unui eveniment să ne situăm în mod deschis și fățiș pe punctul de vedere al unui anumit grup social"[7].

Astfel, în dezvoltările sale Lenin afirmă că, în cercetarea socială nu există opoziție între indicația partinității și năzuința de căutare a obiectivității adevărului cunoașterii. Despre aceasta a fost vorba pe larg.

În raționamentul lui Lenin mai este conținut încă ceva ce aruncă o lumină suplimentară asupra problemei noastre. E vorba de faptul că nu putem face decît o judecată negativă la adresa „obiectiviștilor", adică la adresa acelora care pretind că negarea caracterului de clasă al cunoașterii contribuie la creșterea obiectivi-

[7] V. I. Lenin, „Conținutul economic al narodnicismului și critica lui în cartea d-lui Struve", în: V. I. Lenin. *Opere complete*, vol. 1, București, Editura politică, 1960, p. 402—403.

tății acesteia. Am expus deja unul din motivele acestei judecăți negative : în spatele camuflajului de cuvinte asupra obiectivității cunoașterii care, așa-zicînd, ar fi alterată dacă i s-ar recunoaște condiționarea de clasă, se ascunde în realitate un subiectivism cognitiv, ce neagă în mod dogmatic realitățile sociale, deformînd cunoașterea fenomenelor sociale.

O altă idee conținută în această evaluare negativă merită și ea să fie pusă în evidență. După cum se știe, obiectivitatea cunoașterii se realizează în procesul depășirii limitelor sale legate de acțiunea factorului subiectiv în formele și manifestările sale cele mai diverse. Unul din mijloacele acestei depășiri este autoreflexia care permite cercetătorului să conștientizeze formele factorului subiectiv care acționează într-un caz concret și să-i depășească pe urmă influența. Tocmai în acest punct de vedere stăruie o diferență imanentă între gînditorul care înțelege influența structurii de clasă a societății asupra cunoașterii și „obiectivistul" care, tăgăduind aceste realități, își închide calea către înțelegerea mecanismului funcționării lor. Primul este desigur mai în măsură decît „obiectivistul" să conștientizeze situația cognitivă și să o depășească. Cel ce apără teza caracterului de clasă al cunoașterii nu numai că poate cunoaște mai bine și multilateral realitatea socială (și, în acest sens „obiectivismul său este profund, mai complet") dar el are potențial și condiții mai bune pentru continua dezvoltare a cunoașterii.

Putem astfel conchide că, în teoria marxistă nu numai că nu există contradicții între indicația de perfecționare a obiectivității cunoașterii și indicația de a adopta poziții de clasă, un spirit partinic în cercetare, ci, mai mult încă, marxistul, fixîndu-și ca scop adevărul obiectiv, îl realizează prin depășirea limitelor sale cognitive, inclusiv a limitelor legate de punctul de vedere de clasă pe care îl adoptă. Și oricît de paradoxal ar părea aceasta la

prima vedere, indicația de a adopta poziții de clasă în lucrările sale, departe de a-l stînjeni, dimpotrivă, îl ajută. În orice caz, dominant pentru cercetătorul marxist și obiectivul său final rămîne întotdeauna adevărul obiectiv și tot restul constituie doar mijlocul de a atinge acest scop, ceea ce este în deplin acord cu cuvintele lui Marx :

„Nu este oare prima datorie a celui ce caută adevărul să se îndrepte direct spre adevăr, fără să privească în dreapta sau în stînga ? Nu uit oare să spun lucrul însuși dacă îmi pot și mai puțin permite să uit că trebuie să-l spun în forma prescrisă“ ?[8].

Adevărul atins în cunoașterea istorică este un adevăr relativ dar obiectiv. Tot raționamentul nostru de pînă aici a urmărit să o demonstreze. Subiectivismul speculează asupra acestei relativități a adevărurilor dobîndite în cunoașterea istorică, deoarece el confundă problema adevărului obiectiv cu problema adevărului absolut. Am vorbit deja despre aceasta la începutul acestei cărți, dar importanța problemei este de așa natură încît impune să revenim asupra ei în acest nou context.

Să începem cu teza generală : concepția adevărului relativ dar obiectiv prezentată în analizele noastre este diferită și, într-un anumit sens, opusă concepției asupra relativității obiective pe care o apără partizanii prezenteismului în metodologia istoriei. Pe ce se bazează concepția relativității obiective a cunoașterii istorice ? Pentru a răspunde la această întrebare, să dăm cuvîntul lui J. H. Randall, unul dintre principalii săi partizani.

„Istoricul *trebuie* să realizeze o selecție. În infinita varietate de referințe care descoperă

---

[8] K. Marx, „Observații în legătură cu recentele instrucțiuni cu privire la cenzura prusiană“, în : K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, București, Editura politică, 1960, p. 6.

evenimentele trecute, el trebuie să selecteze pe cele mai importante sau fundamentale pentru istoria sa particulară. Dacă această selecție nu trebuie să se bazeze doar pe ceea ce îi pare *lui* important; dacă el nu trebuie să fie „subiectiv" și „arbitrar" trebuie ca el să aibă un nucleu „obiectiv" într-o *sarcină* sau un *faciendum* oarecare, în ceea ce istoricul consideră ca impus oamenilor, într-un lucru ce trebuie să fie săvîrșit. Istoria a ceea ce este important și semnificativ *pentru* acest lucru... va fi atunci perfect „obiectivă", în măsura în care, simpla relatare a „faptelor", alese în mod arbitrar, n-ar fi putut fi niciodată obiectivă.

Acesta este „relativismul obiectiv" caracteristic cunoașterii istorice, ca și tuturor tipurilor de cunoaștere. Cunoașterea este „obiectivă" doar într-un singur context definit: ea este întotdeauna cunoașterea structurii și relațiilor esențiale *pentru* acest context"[9].

Continuînd acest raționament, Randall conchide cu o formulă deosebit de clară și explicită: „Obiectivitate" înseamnă întotdeauna *să fii obiectiv pentru* ceva, la fel cum „necesitatea" înseamnă să *fii necesar la* ceva. *„Obiectivitatea" nu poate exista fără o raportare la un „obiect", un scop final oarecare...*"[10]

Să analizăm punctul de vedere al lui Randall pentru a degaja ceea ce îl deosebește de concepția adevărului relativ și obiectiv.

Randall pleacă de la constatarea „partinității" istoricului care, procedînd la selectarea materialelor istorice și la judecățile respective, este condiționat de interesele epocii în care trăiește și, în acest caz, este partinic. Aceasta nu exercită totuși o influență negativă asupra obiectivității cunoașterii sale, ci,

---

[9] J. H. Randall Jr., „Nature and Historical Explanation", *op. cit.*, p. 60. A se vedea și: „On Understanding the History...", *op cit.*, p. 472.

[10] *Ibidem*, p. 61 (subl. — A.S.).

dimpotrivă — ea este garanția acestei obiectivități :

„... Doar adoptînd o poziție definită, cel puțin din punct de vedere intelectual, putem spera să înțelegem sau să scriem «în mod obiectiv» istoria a orice ar fi“ [11].

De ce se întîmplă așa? Ce semnifică, după Randall, „obiectivitatea“ astfel dobîndită?

Prezenteismul, a cărui argumentare o cunoaștem deja, răspunde la prima întrebare. Istoricul trebuie să selecteze materialele istorice, el trebuie deci să le evalueze importanța. Se presupune astfel că există un sistem de referință în raport cu care are viabilitate un criteriu dat al importanței. Acest sistem de referință este un obiectiv determinat, o sarcină pe care istoricul și-o pune ca pe o datorie socială. Cînd această sarcină organizează munca istoricului, este eliminat riscul de arbitrariu și de subiectivitate în selectarea materialelor, iar munca istoricului devine obiectivă. Este vorba aici de un relativism care garantează obiectivitatea studiilor istorice raportîndu-le la un obiectiv de cercetare stabilit; de unde numele său : relativism obiectiv.

Ce semnifică, după Randall, „obiectivitatea“ ? Din textele citate vedem că el dă acestei expresii un sens particular.

Randall interpretează obiectivitatea cunoașterii în spiritul relativismului extrem. „Cunoașterea este obiectivă numai pentru un singur context dat“ — zice Randall. Astfel, totul depinde de punctul de vedere ales sau de sistemul de referință : una și aceeași cunoaștere va fi obiectivă într-un caz și nu va fi în altul. „Nu poate să existe nici o obiectivitate fără raportare la un scop final“, explică Randall, folosind un joc de cuvinte posibil în engleză : raportul dintre *„objectivity“* și *„objective“* ; astfel, „obiectivitatea“ înseamnă pentru el „adaptare la un scop determinat“. Ac-

---

[11] *Ibidem*, p. 472.

ceptînd această semnificație a termenului „obiectivitate“, Randall este îndreptățit să afirme că nu se poate scrie „în mod obiectiv“ istoria decît cu condiția de a adopta o poziție „partinică“. Odată ce sensul pe care-l dă Randall termenilor respectivi este clar, aparențele de paradox dispar.

Ce poziție trebuie să luăm față de această concepție a „relativismului obiectiv“, pornind de la teza noastră despre adevărul relativ dar obiectiv ?

Tezele teoriei adevărului relativ dar obiectiv și cele ale teoriei relativității obiective prezintă atît asemănări cît și deosebiri.

Să începem cu asemănările. Ambele concepții abordează problema adevărului în istorie sub aspectul caracterului său relativ sau absolut ; ambele admit că adevărurile istorice sînt relative. Această subliniere a relativității adevărului istoric le leagă laolaltă, dă asemănarea lor.

Dar dacă cele două concepții recunosc relativitatea adevărului istoric, fiecare dintre ele înțelege această problemă dintr-un unghi diferit și, în consecință, îl dezvoltă altfel. Aci încep astfel deosebirile.

În teoria adevărului relativ dar obiectiv, problema constă în a compara adevărul istoric, considerat ca un adevăr parțial, incomplet și, în acest sens, relativ, cu cunoașterea ideală care dă cunoștințe totale, exhaustive și, în consecință, absolute cu privire la obiect. Întrucît se constată că totdeauna cunoașterea istorică dă la iveală adevăruri relative și că doar procesul infinit al cunoașterii tinde spre adevărul absolut ca *limes,* se adoptă ca punct de plecare teza că adevărul istoric, deși relativ, este întotdeauna un adevăr obiectiv în sensul că reflectă realitatea obiectivă.

În teoria relativității obiective problema relativității adevărului istoric este înțeleasă sub

un alt aspect și pornindu-se de la o altă poziție. Reprezentanții acestei teorii se interesează nu de aprecierea adevărului, adică de a ști dacă avem de a face cu un adevăr parțial sau total, exhaustiv; ei caută să stabilească dacă cunoașterea noastră este raportată la un scop, dacă se situează în cadrul unui sistem de referință, în care caz este relativă, sau dacă este independentă de orice sistem de referință, de orice scop, în care caz este absolută. Problema este importantă, cu toate că este banală într-un anumit sens. Astfel, cînd este pusă de către un partizan al prezenteismului sau de către un partizan al unei anumite teorii asupra condiționării sociale a cunoașterii istorice întrebarea este retorică. Într-adevăr, în acest caz, adevărul istoric este în mod evident relativ, întrucît cunoașterea istorică depinde întotdeauna de anumite condiționări și, prin aceasta, este pusă în raport cu anumite scopuri. Randall pune în această teză evidentă întreg balastul prezenteismului, dar acest fapt nu modifică temeiul tezei prealabile asupra relativității cunoașterii istorice (în sensul raportului său cu...), nici temeiul concluziei, paradoxală în formularea sa, care a fost dedusă din aceasta și după care numai o asemenea cunoaștere relativă poate fi obiectivă: într-adevăr, atunci cînd se acceptă un sistem de referință și se stabilește un obiectiv determinat al cercetării, se obține *eo ipso* un criteriu de selectare a materialelor istorice, selectare care nu mai poate fi arbitrară, subiectivă ci este obiectivă în baza sistemului de referință dat. Aceasta era ideea lui Randall atunci cînd, în pasajul deja citat, el scria că „obiectivitatea nu poate exista decît în raport cu un obiectiv definit“. În mod incontestabil, aceasta ar putea dealtfel să decurgă și din negarea caracterului absolut al cunoașterii istorice.

Pînă aici a fost vorba numai despre deosebirile dintre teoria adevărului relativ dar obiectiv și teoria relativității obiective, îndeosebi în ce privește relativitatea adevărului istoric. Totuși, aceste deosebiri rezultau din diversitatea întrebărilor puse cu privire la problemă și nu opuneau cele două teorii, permițînd să se considere rezultatele lor ca fiind complementare. Dar între cele două concepții există alte deosebiri, care opun una alteia teoriile și pe care trebuie să le analizăm mai îndeaproape.

Am spus deja că punctul de plecare, într-un fel premisa concepției asupra adevărului relativ dar obiectiv în cunoașterea istorică, este teza după care adevărul relativ, la fel ca adevărul absolut, are caracter obiectiv ; problema obiectivității adevărului și problema caracterului absolut al adevărului sînt două probleme diferite, cu toate că sînt legate între ele. Este clar că acest punct de plecare are un fundament filosofic adecvat și că el este consecința acestuia : acest fundament este filosofia materialistă, conform căreia cunoașterea adevărată este reflectarea (într-o accepție particulară a termenului) realității obiective. Teoria adevărului relativ dar obiectiv are deci implicații ce țin de o viziune despre lume determinată, este legată de poziția materialistă în teoria cunoașterii. Ce se întîmplă din acest punct de vedere cu teoria relativității obiective ?

Ea trece sub tăcere aceste probleme și, după cum rezultă din context, nu pentru că le consideră evidente, ci pentru că ea se situează pe pozițiile idealismului.

Teoreticienii relativității obiective insistă asupra fundamentării relativismului cognitiv ; atunci cînd ei folosesc termenul „obiectiv“, este vorba doar de adecvarea selectării materialelor istorice din punct de vedere al obiectivului de studiu ; „obiectiv“, în acest caz, înseamnă „adaptat la nevoile date“ și, în acest sens, „nearbitrar“. Aci nu se pune problema

raportului cunoaşterii cu realitatea în genere. Şi aceasta nu este o întîmplare : prezenteismul, în completă cunoştinţă de cauză, se referea la Benedetto Croce şi, prin aceasta, era sub influenţa idealismului acestuia.

Se confirmă deci că cele două teorii au desigur un punct de întîlnire, ceea ce rezultă încă din modul în care survin în ele cuvintele „relativ“ şi „obiectiv“, însă, în acelaşi timp — şi aceasta este de cea mai mare importanţă — ele se deosebesc esenţial prin concepţia lor diferită asupra obiectivităţii. Într-unul dintre cazuri (teoria adevărului relativ dar obiectiv) se concepe obiectivitatea ca recunoaştere a existenţei obiective a realităţii pe care o reflectă cunoaşterea ; în al doilea (teoria relativităţii obiective) „obiectiv“ înseamnă o „adaptare la nevoile date“, ca „adaptare la obiectivul dat“, excluzînd problema raportului cunoaşterii cu realitatea. Faptul acesta depinde de un omonim ce induce în eroare, care se ascunde sub învelişul sonor asemănător al unor semnificaţii diferite.

Comparînd cele două teorii asupra relativităţii cunoaşterii istorice, scopul nostru principal a fost nu de a proceda la un studiu comparativ abstract sau la o analiză semantică a anumitor expresii, ci mai curînd de a expune o problemă concretă şi importantă în contextul nostru : introducînd factorul subiectiv în analiza cunoaşterii istorice, abordînd această analiză, acordînd un loc larg factorului antropologic, obligaţia marxistului este de a se opune subiectivismului legat în mod tradiţional de speculaţia asupra rolului factorului subiectiv în cunoaştere şi de a apăra fără echivoc teza asupra obiectivităţii cunoaşterii. Prin „obligaţie“ înţelegem aci consecinţele care rezultă din poziţiile adoptate în filosofie : Cel care ia în considerare punctul de vedere obişnuit al materialismului, trebuie în consecinţă să accepte şi teoria obiectivităţii cunoaşterii şi adevărului. Tocmai în numele acestei „datorii“,

care se extinde și la lupta cu concepțiile filosofice adverse, ne-am și asumat sarcina de „a îmbogăți“ teoria adevărului obiectiv grație factorului subiectiv, înțelegerii rolului activ al subiectului în cunoaștere. Nu trebuie să pierdem din vedere însă pericolele ce pot să apară pe calea încercată, ceea ce se înscrie tot în limitele acestei „datorii“. Căci ceea ce s-a vrut să se obțină pe această cale constă, cum s-a spus, din „îmbogățirea“ teoriei adevărului obiectiv cu elemente care permit să se înțeleagă mai bine procesul real al cunoașterii, să se nuanțeze și să se aprofundeze această înțelegere. Totuși, în nici un caz, nu este datoria noastră de a face concesii adversarilor noștri idealiști care folosesc adesea argumentul rolului activ al subiectului în cunoaștere pentru a nega obiectivitatea acesteia. În mod evident, soluția diferendului depinde, în ultimă instanță, de pozițiile filosofice generale pe care le adoptă cercetătorul dat ; în acest caz precis, teoria precede categoric istoria. Cînd aceste poziții filosofice prealabile sînt în mod hotărît divergente, nu se poate, într-un anumit moment, decît să se constate diferențele de opinii ; dar și aceasta are importanța sa pentru conștiința teoretică și, ca atare, constituie un pas indispensabil pentru un eventual progres în acest domeniu.

Pentru a încheia toate aceste raționamente, să repunem întrebarea cu care am început prezenta lucrare : „Mint oare istoricii cînd — cu toate că dispun de aceleași materiale istorice accesibile la o epocă dată — scriu istorii diferite ? Fac ei dovada caracterului neștiințific al istoriei cînd, în urma unei schimbări a condițiilor epocii și nu numai în urma unei îmbogățiri a materialelor factuale, rescriu istoria și, mai mult încă, o scriu în alt fel ?“.

În cadrul analizelor noastre, răspunsul negativ la aceste două întrebări este întemeiat pe toate dezvoltările consacrate condiționării sociale a cunoașterii istorice, rolului asumat în

această cunoaștere de către activitatea subiectului. Asupra acestor chestiuni nu vom reveni. Am vrea doar să adăugăm cîteva remarci de natură mai generală asupra aspectelor particulare ale obiectivității cunoașterii pe care am abordat-o din diverse perspective.

Problema aparent frapantă a variabilității viziunii istorice la istoricii care trăiesc în aceeași epocă și, mai mult încă, la cei care aparțin unor epoci diferite este în realitate o problemă banală : aparența de complexitate teoretică apare din falsul punct de plecare acceptat în raționament.

În mod obișnuit, se acceptă ca ceva de la sine înțeles că istoricul începe cu faptele și că tocmai acestea — faptele istorice — constituie obiectul studiului său și al cunoașterii sale ; cuvîntul „fapt" este aici un nume pentru un eveniment concret al trecutului. Or, este fals că istoricul își începe activitatea științifică cu faptele, după cum este de asemenea fals că faptele constituie obiectul asupra căruia își exercită studiul său și cunoașterea sa. Asemenea convingeri sînt reziduuri ale credinței pozitiviste într-un model de istorie scrisă *wie es eigentlich gewesen*, plecînd de la un mozaic de fapte constituite pe care istoricul se mulțumește să le adune și să le expună. Tocmai în această premisă falsă se găsește cheia ce permite descifrarea problemei pe care o studiem.

În activitatea sa, istoricul nu pleacă de la fapte, ci de la materiale istorice, de la surse, în sensul mai larg al acestui termen, cu ajutorul cărora el construiește ceea ce numim fapte istorice. El le construiește în măsura în care selectează materialele ce-i stau la dispoziție în funcție de un anumit criteriu de semnificație cît și în măsura în care le articulează, conferindu-le forma de evenimente istorice. Astfel, în ciuda tuturor aparențelor, faptele istorice nu sînt un punct de plecare, ci o încheiere, un rezultat. În consecință, nu

este deloc de mirare că aceleași materiale, asemănătoare prin aceasta cu o substanță brută, servesc la construcții diferite. Și tocmai aici intervine întreaga gamă de manifestări ale factorului subiectiv, începînd de la cunoștințele efective ale subiectului asupra societății pînă la determinările sociale cele mai diverse.

Lucrurile se complică și mai mult cînd se consideră că studiul și cunoașterea istorică nu pot să aibă ca obiect faptele particulare percepute în mod separat, ci doar procesele istorice percepute în totalitatea lor. Ceea ce numim un „fapt“, în sensul de eveniment istoric concret, este produsul unei abstracții speculative, este un fragment izolat al realității istorice, detașat de multiplele sale corelații și interdependențe cu procesul istoric, datorită căruia devin inteligibile fragmentele particulare, „faptele“. Cînd un istoric dă asigurări că pleacă de la asemenea fapte, această asigurare nu este decît o iluzie ; chiar dacă gîndește astfel în mod subiectiv, ca bun istoric, el procedează cu totul altfel. Într-adevăr, studiul și cunoașterea istorică au întotdeauna ca obiect un proces istoric în totalitatea sa, cu toate că noi percepem acest obiect prin intermediul studiului fragmentelor acestei totalități. Altfel nici nu se poate ; noi vedem în aceasta o simplă ilustrare a unei probleme mai largi, aceea a raportului dintre totalitate și parte, în care partea este inteligibilă doar în cadrul totalității, totalitatea fiind accesibilă cunoașterii doar prin intermediul părților sale. Cu cît un istoric este mai competent, cu atît știe mai bine să se achite de această sarcină și cu cît el este mai conștient de implicațiile metodologice ale problemei, cu atît realizarea acestei sarcini este de un mai mare folos.

Această stare de lucruri implică totuși consecințe importante în însăși practica istoriografiei. Dacă obiectul cunoașterii istorice efective

este procesul istoric în totalitatea lui și dacă tocmai acest proces este punctul de plecare al studiilor istoricului — cu toate că acesta nu este întotdeauna pe deplin conștient de acest lucru —, atunci variabilitatea viziunii istorice este o necesitate. O totalitate, și pe deasupra una variabilă, procesuală, nu poate fi percepută decît prin și în fragmentele sale, părțile sale ; chiar dacă sîntem conștienți de necesitatea îmbinării acestor fragmente în cadrul totalității procesului, rezultatul obținut va fi întotdeauna imperfect, întrucît rămîne întotdeauna parțial. Cunoașterea ia în mod necesar caracterul unui proces infinit care — perfecționînd cunoștințele noastre pe baza a diverse demersuri asupra realității percepute sub diferite aspecte și acumulînd adevăruri parțiale — ajunge nu numai la o simplă adiționare de cunoștințe, la schimbări cantitative ale cunoștințelor noastre, ci și, de nevoie, la transformări calitative ale viziunii noastre asupra istoriei.

Că istoricii percep în mod diferit imaginea istoriei, cu toate că dispun de materiale și de surse identice, că această percepere se diferențiază pe măsură ce materialele se îmbogățesc și pe măsură ce evoluează aptitudinea istoricilor de a pune întrebări și de a descoperi probleme ascunse în spatele materialelor, fenomenul este normal și de înțeles dacă se percepe în termeni adecvați procesul cunoașterii istorice.

Istoricii mint ? Aceasta poate să se întîmple cînd ei urmăresc scopuri extraștiințifice și văd în istorie doar un instrument de realizare a unor scopuri practice actuale. Cazurile de acest fel sînt numeroase, dar în ciuda importanței sale sociale și politice, această problemă este neinteresantă din punct de vedere teoretic. Dimpotrivă, sînt interesante din punct de vedere teoretic cazurile în care variabilitatea viziunii istorice este însoțită de probitate știin-

țifică și de o cercetare competentă animată de efortul cunoașterii adevărului obiectiv. Istoricii deci nu mint, cu toate că au poziții diferite, adesea chiar contradictorii. Acest fenomen este pur și simplu rezultatul specificității cunoașterii care tinde întotdeauna spre adevăr absolut, dar realizează această tendință în și prin procesul infinit al acumulării de adevăruri relative.

Este aceasta o mărturie a inferiorității cunoașterii istorice în raport, de exemplu, cu științele matematice ? Cu aceasta ne aflăm în miezul unei vechi probleme care este obiect de dispută, anume problema valorii științelor sociale și a științelor umaniste în genere în raport cu științele exacte. Răspunsul la această întrebare implică conținuturi mult mai bogate decît lasă să se bănuiască formularea sa banală : tot ce am spus asupra cunoașterii istorice și asupra adevărului istoric, toate concluziile noastre impregnate de scepticism dovedesc doar că avem de-a face cu un alt tip de cunoaștere decît în cazul științelor exacte. Și toate tentativele ce urmăresc să pună sub semnul întrebării valoarea științelor sociale așa cum sînt acestea, toate încercările de a le conferi forma științelor deductive, sînt — cum ne dovedește experiența — sortite eșecului, singurul lor efect fiind de a aduce numeroase prejudicii științelor zise „perfecționate". Cît despre pretențiile la „superioritatea" cutărui sau cutărui domeniu de studiu și a metodelor care sînt folosite de către acesta, totul depinde de sistemul de referință, de scopurile și sarcinile pe care și le pune cunoașterea și de criteriile de evaluare corelate cu aceasta. În orice caz, nu există în această privință nici răspunsuri, nici evaluări univoce. Presupunînd un sistem de referință, obiective de cercetare și criterii definite, cunoașterea istorică poate fi „superioară" pentru că este mai complexă și legată de viața societății. Dar, desigur, nu de aceasta este vorba, iar încer-

cările de a ajunge la o asemenea concurență ar fi nu numai de neacceptat, ci mărturii ale faptului că uneori comunitățile științifice suferă de complexe. Dimpotrivă, deși banală, importantă este stabilirea faptului că cunoașterea istorică este altfel, este specifică. Și mai important însă este de a postula că această cunoaștere realizează toate competențele, chiar conștiința propriei ei specificități. Numai o asemenea conștiință de sine științifică este cea mai bună garanție a progresului.

BIBLIOGRAFIE

George Burton Adams, *History and the Philosophy of History*, în : *The American Historical Review*, 1934, Nr. 2

Raymond Aron, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire, Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Gallimard, Paris 1938

Raymond Aron, *Dimensions de la Conscience Historique*, Plon, Paris, 1961

Raymond Aron, *Essai sur la Théorie de l'Histoire dans l'Allemagne Contemporaine. La Philosophie Critique de l'Histoire*, Vin, Paris, 1938

Raymond Aron, *La fin du siècle de l'idéologie*, Paris, 1956

Bronislaw Backo, *Wiedza historyczna i pouczenia moralne*, în :*Ksiega Pamiatkowa ku czci prof. T. Kotarbinskiego, Fragmenty filozoficzne, seria trzecia.* Varșovia 1967, p. 521—536

H. E. Barnes, *History and Social Intelligence*, New York 1926

Harry Elmer Barnes, *History of Historical Writing*, Dover Publications, New York 1962

Harry Elmer Barnes, *The New History and the Social Studies*, The Century, New York 1925

Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie*, Zürich 1945

Wilhelm Bauer, *Einführung in das Studium der Geschichte*, Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1928

Howard K. Beale, *What Historians Have Said About the Causes of the Civil War*, în : *Theory and Practice in Historical Study...*, Social Science Research Council, Bulletin 54, 1946, p. 55—92

Charles A. Beard, *Written History as an Act of Faith*, în : *The American Historical Review*, Vol. XXXIX, Nr. 2, ianuarie 1934, p. 219 — 231

Charles A. Beard, *That Noble Dream*, în : *The American Historical Review*, Vol. XLI, Nr. 1, Octombrie 1935, p. 74 — 87

Charles A. Beard, Alfred Vagts, *Currents of Thougt in Historiography,* în : *The American Historical Review,* Vol. XLII, Nr. 3, aprilie 1937

Carl Becker, *Everyman His Own Historian,* în : *The American Historical Review,* Vol. XXXVII, Nr. 2, ianuarie 1932, p. 221 — 236

Carl L. Becker, *What are historical facts ?,* în : *Anthologie Meyerhoff,* p. 120—138 (vezi)

Carl L. Becker, *Der Wandel im geschichtlichen Bewusstsein,* în : *Die Neue Rundschau,* XXXVIII. Jahrgang, zweites Heft, Februar 1927, p. 113—121

Carl L. Becker, *Mr. Wells and The New History,* în : *Everyman His Own Historian. Essays on History and Politics,* New York, Appleton, p. 169 ș.u.

Isaiah Berlin, *Historical Inevitability,* Oxford University Press, 1954

Ernst Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie,* Duncker, Leipzig 1903

Christopher Blake, *Can History Be Objective ?* in : P. Gardiner (editor), *Theories of History* (vezi), p. 329 — 343

Christopher Blake, *Can History Be Objective ?,* în : *Mind,* Vol. LXIV, 1955, p. 61 — 78

Marc Bloch, *Apologie pour l'Histoire ou métier d'historien,* Armand Colin, Paris 1959

Celina Bobihska, *Historyk, fakt, metoda,* Varșovia 1964

Michal Bobrzyński, *W imie prawdy dziejowej,* în : M. H. Serejski (editor) ; *Historycy o Historii,* Vol. I, Varșovia 1963, p. 169 — 196

R. B. Braithwaite, *Scientific Explanation,* Cambridge 1953

Edward Hallett Carr, *What is History ?* Macmillan et Co. Ltd., Londra, 1962

R. C. Collingwood, *The Idea of History,* Oxford 1946, At the Clarendon Press

Benedetto Croce *My Philosophy,* George Allen and Unwin, Londra, 1961

Benedetto Croce, *History as the Story of Liberty,* Meridian Books, New York 1955

Benedetto Croce, *Die Geschichte als Gedanke und als Tat,* Francke, Berna 1944

Benedetto Croce, *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie,* Tübingen 1915

Benedetto Croce, *Antihistoricisme,* în : *Revue de Métaphysique et de Morale,* ianuarie-martie 1931

Stefan Czarnowski, *Definicja i klasyfikacja faktów spolecznych,* în : *Dzieta,* Vol. II, Varșovia, 1956, p. 222—234

A. C. Danto, *Mere Chronicle and History Proper,* în: *The Journal of Philosophy,* vol. L, Nr. 6, 12 martie 1953, p. 173 — 182

Eric Dardel, *L'histoire, science du concret,* Presses Universitaires de France, Paris 1946

Chester McArthur Destler, *Some Observations on Contemporary Historical Theory,* în: *The American Historical Review,* vol. LV, Nr. 3, aprilie 1950

John Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry,* New York 1949

M. J. Dhont, *Histoire et reconstitution du passé,* în: Ch. Perelman (editor), *Raisonnement et démarches de l'historien,* p. 83 — 106 (vezi)

Folke Dovring, *History as a Social Science,* Martinus Nijhoff, The Hague 1960

William Dray, *Laws and Explanation in History,* Oxford University Press, 1957

William H. Dray, *Philosophy of History,* Prentice-Hall, 1964

William A. Dunning, *Truth in History,* Columbia University Press, New York 1937

Friedrich Engels, *Briefe über historischen Materialismus,* în: K. Marx und F. Engels, *Ausgewählte Schriften,* Band II, Moskau 1950, S. 456 bis 476

Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach,* în: K. Marx und F. Engels, *Ausgewählte Schriften,* Band II, Moskau, 1950, S. 333 bis 375

Friedrich Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft,* Berlin 1948

Walter Fales, *Historical Facts,* în: *The Journal of Philosophy,* vol. XLVIII, Nr. 4, 15 februarie 1951, p. 85 — 94

Lucien Febvre, *Combats pour l'histoire,* Armand Colin, Paris 1953

Ossip K. Flechtheim, *History and Futurology,* Meisenheim and Glan 1966

A. Folkierska, *O pojeciu ideologii,* în: *Studia Filozoficzne,* Nr. 1, 1968, p. 35 — 51

Charles Frankel, *The Case for Modern Man,* Beacon Press, Boston 1959

Patrick Gardiner (editor), *Theories of History,* The Free Press, Glencoe, Ill., 1959

P. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation,* Oxford 1952

José Ortega y Gasset, *History as a System,* în: *The Philosophy of History in Our Time,* ed. de Hans Meyerhoff (vezi)

L. B. Geiger, *Métaphysique et Relativité Historique,* în: *Revue de Métaphysique et de Morale,* octombrie-decembrie 1952, p. 382 — 414

Pieter Geyl, *Debates with Historians,* Meridian Books, New York 1958

Johann Wolfgang Goethe, *Faust*
J. W. Goethe, *Geschichte der Farbenlehre*
J. W. Goethe, *Goethes Gespräche*, Band I, Biedermann, Leipzig 1909
Quentin Gibson, *The Logic of Social Inquiry*, Routledge and Kegan Paul, London 1960
Gerard De Gré, *The Sociology of Knowledge and the Problem of Truth*, în: *Journal of the History of Ideas*, vol. II, Nr. 1, ianuarie 1941, p. 110 — 115
Ernst Grünwald, *Das Problem der Soziologie des Wissens*, W. Braumüller, Wien — Leipzig 1934
Viscount Haldane, *The Meaning of Truth in History*, Creighton Lecture, Londra, 1914
Adolf v. Harnack, *Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis*, München 1917
F. A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science. Studies on the Abuse of Reason*, Glencoe, Ill., 1952
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, (editor: F. Brunstäd), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Reklam, Leipzig f.a.
C. G. Hempel, *The function of general laws in history*, în: H. Feigl/W. Sellar (editor), *Readings in Philosophical Analysis*, New York 1949
Karl Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Verlag J.C.B. Mohr, Tübingen 1932
J. H. Hexter, *Reappraisals in History*, Longmans, Londra, 1961
Walther Hofer, *Geschichtsschreibung und Weltanschauung*, München, 1950
Sidney Hook (editor), *Philosophy and History*, New York University Press, 1963
Roman Ingarden, *Betrachtungen zum Problem der Objektivität*, în: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Band 21/1967, Hefte 1 und 2
Erich von Kahler, *Der Sinn der Geschichte*, Kohlhammer, Stuttgart 1964
Felix Kaufmann, *Methodology of the Social Sciences*, Thames and Hudson, Londra, 1958
Raymond Klibansky and H. J. Paton (editor), *Philosophy and History*, Harper and Row, New York 1963
Raymond Klibansky (editor), *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, Clarendon Press, Oxford 1936.
Leszek Kołakowski, *Kultura i fetysze: Rozumienie historyczne i zrozumialość zdarzenia historycznego*, Varșovia 1967
Igor Kon, *Idealizm filozoficzny i kryzys burzuazyjnej myśli historycznej*, Kiw, Varșovia 1967
Stanislaw Kozyr-Kowalski, *Max Weber a Karol Marks*, Kiw, Varșovia 1967

Witold Kula, *Rozważania o historii,* Varşovia 1958
Dwight E. Lee and Robert H. Beck, *The Meaning of «Historicism»,* în : *The American Historical Review,* Vol. LIX, Nr. 3, Aprilie 1934, p. 568 — 577
V. I. Lenin, *Der ökonomische Inhalt der Volkstümberrichtung und dessen Kritik im Buches Struwes* în :*Werke,* Bd. 1, Berlin 1961 ; vezi şi *Conţinutul economic al narodnicismului şi critica lui în cartea d-lui Struve,* în : V. I. Lenin, *Opere complete,* vol. 1, Editura politică, Bucureşti, 1960
Henri Lévy-Bruhl, *Qu'est-ce que le fait historique,* în : *Revue de Synthèse Historique,* Vol. 42
Arthur O. Lovejoy, *Present Standpoint and Past History,* în : *The Journal of Philosophy*
Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein,* Malik Verlag, Berlin 1923
Roman Lutman, *Zagadnienie prawdy w historii,* în : M. H. Serejki (editor), Historycy o historii, Vol. 2, Varşovia 1966, p. 181 — 188
Helen M. Lynd, *The Nature of Historical Objectivity,* în : *The Journal of Philosophy,* Vol. XLVII, Nr. 2, 19 Ianuarie 1950, p. 29 — 43
A. M. Maciver, *The Character of Historical Explanation,* în : A. M. Maciver/W. H. Walsh/M. Ginsberg, *Aristotelian Society,* Supplementary Volume XXI, London 1947
A. Malewski/J. Topolski, *Studia z metodologii historii,* PWN, Varşovia 1960
Maurice Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge. An Answer to Relativism.* Livereight Publication Corporation, New York 1938
Maurice Mandelbaum, *Causal Analysis in History,* în : *Journal of the History of Ideas,* Vol. III, ianuarie 1942, Nr. 1
Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie,* Frankfurt am Main 1952
Karl Mannheim, *Wissenssoziologie,* în : *Handwörterbuch der Soziologie,* Edition A. Vierkandt, Stuttgart 1959
Karl Mannheim, *Essay on Sociology and Social Psychology,* ed. de Paul Keskemeti, Routledge şi Kegan Paul, Londra 1953
Karl Mannheim, *Historismus,* în : *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* Vol. 52, Tübingen 1924
Karl Mannheim, *Das Problem einer Soziologie des Wissens,* în : *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* Band 53, Tübingen 1925, S. 577 bis 652
H. J. Marrou, *De la connaissance historique,* Editions du Seuil, Paris 1959

Karl Marx/Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei,* în *Werke,* Bd. 4, Berlin, vezi și *Manifestul Partidului Comunist,* în : K. Marx și F. Engels, *Opere,* vol. 4, Editura politică, București 1958

Karl Marx/Friedrich Engels, *Deutsche Ideologie,* în : *Werke,* Bd. 3, Berlin, vezi și *Ideologia germană,* în : K. Marx și F. Engels, *Opere,* vol. 3, Editura politică, București, 1958

Karl Marx, *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte,* în : *Werke,* Bd. 8, Berlin, vezi și *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte,* în : K. Marx și F. Engels, *Opere,* vol. 8, Editura politică, București, 1960

Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie,* Berlin 1953 (Vorwort)

Eduard May, *Am Abgrund des Relativismus,* Lüttke Verlag, Berlin 1942

C. H. McIlwain, *The Historian's Part in a Changing World,* în : *The American Historical Review,* Vol. XLII, Nr. 2, ianuarie 1937, p. 207 — 224

George Herbert Mead, *The Philosophy of the Present,* The Open Court Comp., Londra 1932

Fritz Medicus, *On the Objectivity of Historical Knowledge,* în : *R. Klibansky* (editor), *Philosophy and History, Essays presented to Ernst Cassirer,* Oxford 1936

Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus,* vol. I și II, Verlag Oldenburg, München 1936

Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure,* partea a III-a : *The Sociology of Knowledge and Mass Communication,* The Free Press, Glencoe, Ill. 1957

Hans Meyerhoff (editor), *The Philosophy of History in Our Time,* Doubleday Ancher Books, New York 1959

Ludwig von Mises, *Theory and History,* Yale University Press, New Haven 1957

Wanda Moszczeńska, *Metodologii historii zarys krytyczny.* PWN, Varșovia 1968

Ernest Nagel, *The Logic of Historical Analysis,* în : *The Philosophy of History,* ed. de Meyerhoff

E. Nagel, *The Structure of science,* New York 1961

P. H. Nowell-Smith, *Are historical events unique ?* în : *Proceedings of the Aristotelian Society,* New Series, Vol. LVII, 1957, p. 107 — 160

Ch. Perelman (editor), *Raisonnement et démarches de l'historien,* Edition de l'Institut de Sociologie, Bruxelles 1963

Henri Pirenne, *What are Historians Trying to do ?,* în : *The Philosophy of History,* ed. de Meyerhoff

M. N. Pokrowski, *Istoriceskaia nauka i borba klasov,* Moscova 1933
Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism,* London Routledge and Kegan Paul, 1957
K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde,* vol. I și II, Francke Verlag, Berna 1957
John H. Randall jr., *Nature and Historical Explanation,* Columbia University Press, New York 1958
John Herman Randall jr., *On Understanding the History of Philosophy,* în : *The Journal of Philosophy,* Vol. XXXVI, Nr. 17, august 1939, p. 460 — 474
J. H. Randall jr. and George Haines, *Controlling Assumptions in the Practice of American Historians,* în : *Theory and Practice in Historical Study : A Report of the Committee on Historiography,* Social Science Research Council, Bulletin 54, 1946
Leopold von Ranke, *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514,* Duncker und Humboldt, Leipzig 1885
Conyers Read, *The Social Responsabilities of the Historian,* în : *The American Historical Review,* vol. LV, nr. 2, ianuarie 1950, p. 275 — 285
Paul Ricouer, *Histoire et Vérité,* Edition du Seuil, Paris 1955
Kurt Reizler, *The Historian and Truth,* în : *The Journal of Philosophy,* vol. XLV, nr. 14, 1 iulie 1948, p. 378 — 388
Nathan Rotenstreich, *Between Past and Present,* Yale University Press, New Haven 1958
Erich Rothacker, *Einleitung in die Geisteswissenschaften,* Mohr, Tübingen 1930
A. L. Rowse, *The Use of History,* Londra 1946
Gottfried Salomon, *Historischer Materialismus und Ideologienlehre,* în : *Jahrbuch für Soziologie,* vol. II, 1926, p. 386—423
Adam Schaff, *La définition fonctionnelle de l'idéologie et le problème de la «fin du siècle de l'idéologie»,* în : *L'homme et la société,* Nr. 4, 1967, p. 49 — 60
Adam Schaff, *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy,* Varșovia 1959
Adam Schaff, *Obietkywny charakter praw historii,* Varșovia 1955
Adam Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka,* Varșovia 1965
Adam Schaff, *Sprache und Erkenntnis,* Europa Verlag, Viena 1964
Adam Schaff, *Essays über die Philosophie der Sprache,* Frankfurt-Viena 1967
Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* Leipzig 1926

Georg Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie, Eine erkenntnistheoretische Studie*, Verlag von Duncker, München şi Leipzig, 1923

Social Science Research Council USA (editor), *Theory and Practice in Historical Study: A Report of the Committee on Historiography*, Bulletin 54, 1946

Werner Stark, *The Sociology of Knowledge*, Londra 1958

J. Szacki, *Uwagi o marksowskim pojeciu «świadomości falszywej»* în: *Studia Socjologiczne*, Nr. 2, 1966, p. 7 — 19

Frederick J. Teggart, *Theory and Processes of History*, USA 1941

Johannes Thyssen, *Der philosophische Relativismus*, Bonn 1947

Arnold J. Toynbee, *L'histoire insaissisable*, în: *La Table Ronde*, nr. 86, februarie 1955

Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1922

Kazimierz Twardowski, *O tak zwanych prawdach wzglednych*, în: *Rozprawy i artykuly filozoficzne*, Lwow 1927

W. H. Walsh, *Philosophy of History*, Introduction, Harper Tarchbooks, New York 1960

Morton White, *Can History be Objective?*, în: Meyerhoff (editor), Anthologie

Jerzy J. Wiatr, *Czy Smierzch ideologii?*, Kiw, Varşovia 1966

William Appleman Williams, *A Note on Charles A. Beard's Search for a General Theory of Causation*, în: *The American Historical Review*, vol. LXII, nr. 1, octombrie 1956, p. 59 — 80

Kurt H. Wolff, *The Sociology of Knowledge and Sociological Theory*, în: *Symposium on Sociological Theory*, ed. de Llewellyn Gross, Evanston 1959

Perez Zagorin, *Carl Becker on History*, în: *The American Historical Review*, vol. LXII, nr. 1, octombrie 1956

W. Zywczyński, *Narodziny i dzieje pojecia historyzmu*, în: *Historyka*, vol. I, PWN, 1967, p. 51 — 72

LITERATURA FOLOSITĂ PENTRU PROBLEMA CAUZELOR REVOLUŢIEI FRANCEZE

A. Aulard, *Histoire politique de la Révolution Française,* Armand Colin, Paris 1921

Joseph Barnave, *Introduction à la Révolution Française,* Cahiers des Annales 15, Armand Colin, Paris 1960

L'Abbé Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme,* P. Fauche, Hamburg 1803

Louis Blanc, *Histoire de la Révolution Française,* Nouvelle édition, Flammarion. Paris 1878

Frantz Funck-Brentano, *L'Ancien Régime,* Fayard, Paris 1926

Edmund Burke, *Réflexions sur la Révolution Française,* Paris, Laurent & fils

Pierre Gaxotte, *La Révolution Française,* Fayard, Paris 1962

Jacques Godechot, *Les Révolutions (1770—1799).* Presses Universitaires de France, Paris 1963

Jean Jaurès, *Histoire Socialiste de la Révolution Française,* Edition de l'Humanité, Paris 1922

C. E. Labrousse, *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIII-e siècle,* Dalloz, Paris 1932

C. E. Labrousse, *La crise de l'économie française à la fin de l'Ancien. Régime et au début de la Révolution,* Presses Universitaires, Paris 1944

Laponneray, *Histoire de la Révolution Française depuis 1789 jusqu'en 1814,* Paris 1838

Georges Lefebvre, *Etudes sur la Révolution Française,* Paris 1954

Georges Lefebvre, *La Révolution Française,* Presses Universitaires de France, Paris 1957

Joseph de Maistre, *Considérations sur la France,* Petey, Paris, Nouvelle édition 1871

Albert Mathiez, *La Révolution Française,* Paris 1937

Mallet du Pan, *Correspondance inédite avec la cour de Vienne,* Librairie Plon, Paris 1884

Mallet du Pan, *Correspondance politique pour servir à l'histoire du républicanisme français,* P. F. Fauche, Hamburg 1796

Jules Michelet, *Histoire de la Révolution Française,* Bigliotheque de la Pléiade, Paris 1952

Edgar Quinet, *Le christianisme et la Révolution Française, Oeuvres complètes,* Vol. 3, Pagnerre, Paris 1857

M. J. P. Rabaut, *Almanach historique de la Révolution Française Pour l'anée 1792,* Onfroy, Paris

Henri Sée, *La vie économique et les classes sociales en France au XVII-e siècle,* Felix Alcan, Paris 1924

Albert Soboul, *La Révolution Française 1789—1799,* Éditions Sociales, Paris 1948

Germaine de Staël-Holstein, *Considérations sur les principaux événements de la Révolution Française,* J. A. Latour, Liège 1818

Jerzy Szacki, Kontrrewolucyjne paradoksy, PWN, Varșovia 1965

Hippolyte Taine, *Les Origines de la France Contemporaine,* Paris, Librairie Hachette. Ed. a 31-a

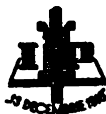
A. Thiers, *Histoire de la Révolution Française,* Lecointe, Paris 1834

Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution,* Michel Lévy Frères, Paris 1857

CUPRINS

Redactor : ADELA MOTOC
Tehnoredactor : FLORICA PÂSLARU

Format 24/60 × 90. Coli editură 17,42. Coli tipar 15,50.
Bun de tipar 10 august 1982. Apărut — august 1982.



Comanda nr. 9575/1060
Întreprinderea poligrafică „13 Decembrie 1918",
str. Grigore Alexandrescu nr. 89—97
București, Republica Socialistă România